

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
SECCIÓN DE FILOLOGÍA CLÁSICA

LA FIGURA DE SÓCRATES EN JENOFONTE

Tesis Doctoral realizada por
Fernando Souto Delibes
bajo la dirección del
Prof. Alberto Bernabé Pajares

Madrid 2000

A mis tíos
Agustín y Luisa.

AGRADECIMIENTOS

Con estas breves líneas quiero expresar mi sincera gratitud al Departamento de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid por su constante apoyo académico y financiero. En el plano personal deseo resaltar mi deuda con el Prof. P. J. Parsons de la Universidad de Oxford y, sobre todo, con mi sufrido y paciente director el Prof. Alberto Bernabé Pajares, sin cuya ayuda habría sido imposible la realización de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

En 1993, con el firme propósito por mi parte de ser admitido como estudiante de postgrado en la Universidad de Oxford, pedí consejo a nuestro Departamento de Griego sobre el tema a tratar en un supuesto trabajo que interesara a los ingleses. Fue entonces cuando el Prof. I. R. Alfageme me recomendó emprender estudios sobre Jenofonte.

Lo que, en principio, no fue más que una vaga idea tomó forma definitiva poco tiempo después, cuando en la antedicha universidad inglesa el Prof. P. J. Parsons me propuso la realización de una tesina con el título de *The figure of Socrates in Xenophon's Symposium*.

Así, de forma tan casual, se abrió ante mis ojos todo un mundo fascinante y completamente distinto de aquel al que hasta entonces me había tenido acostumbrado el escritor de la *Anabasis*. Como tema de investigación se reveló además sensacional pues aportaba al estudioso algo muy difícil de obtener en un trabajo de este tipo: una imagen global del todo el siglo V a.C. De vuelta en Madrid, y ya bajo la dirección del Prof. Bernabé, lo que no era más que un esbozo escrito en inglés, pasaría a conformar, notablemente mejorado y acrecentado, una de las secciones de esta tesis. Las partes que atañen a *Memorables* y *Apología* fueron, sin embargo, fundamentalmente redactadas en España, aunque con visitas periódicas a la biblioteca Bodleian de Oxford.

El objetivo de nuestro trabajo es claro: se trata de dilucidar el grado de historicidad con que cuenta el Sócrates retratado por

Jenofonte en sus tres principales escritos consagrados al filósofo: *Apología, Memorables y Simposio*.

El método a seguir será, sobre todo, el comparativo: se confrontará en la medida de lo posible el Sócrates de Jenofonte con el de Platón, recurriendo también, allí donde exista, al valioso testimonio de otras fuentes independientes como, por ejemplo, Aristóteles, Plutarco, Ateneo, Diógenes Laercio y la Comedia.

Como objetivo secundario, aunque no menos importante, se intentarán identificar las posibles fuentes del Sócrates de Jenofonte y establecer su grado de fiabilidad. Entre ellas se mostrarán especialmente relevantes Antístenes, Esquines, Fedón, los *Δισσοὶ λόγοι*, Aristipo y, por supuesto, Platón.

A las cuestiones de cronología y composición también se prestará la debida atención.

INDICE

I. CUESTIONES PRELIMINARES.....1

I.1 Jenofonte: historia de un olvido.....1

I.2 El problema de Sócrates.....4

I.3 Historicidad del Sócrates jenofónico.....8

II. APOLOGIA.....13

II.1 La Apología como género literario.....13

II.2 Cronología e historicidad.....18

II.3 Las fuentes de la Apología.....25

II.3.1 Hermógenes.....25

II.3.2 Antístenes.....31

II.3.3 Platón.....48

II.4 Sócrates y la Apología de Jenofonte.....59

II.4.1 Sócrates renuncia a preparar su defensa.....59

II.4.2 Mi vida es la mejor defensa.....62

II.4.3 El δαιμόνιον se opone a la defensa.....63

II.4.4 Es preferible la muerte a la vejez.....66

II.4.5 El texto de la acusación.....70

II.4.6 Los acusadores de Sócrates.....72

II.4.7 Los motivos de la acusación.....80

II.4.8 Carácter del δαιμόνιον.....91

II.4.9 El oráculo de Querefonte.....101

II.5 Conclusiones de la Apología.....120

III. SIMPOSIO.....125

III.1 El Simposio y la literatura simposiaca.....126

III.1.1 El Simposio como género literario.....126

III.1.2 Los tópicos del Simposio en la literatura.....132

III.2 Cronología e historicidad del Simposio.....154

III.3 Las fuentes del Simposio.....159

III.3.1 Antístenes.....161

III.3.2 Platón.....168

III.3.3 Esquines.....178

III.3.4 La Comedia.....184

III.3.5 Fedón.....188

III.4 El Sócrates del Simposio de Jenofonte.....190

III.4.1 La fisonomía de Sócrates en Jenofonte.....191

III.4.2 La invitación.....200

III.4.3 Sócrates: música y baile en el Simposio.....208

III.4.4 Sócrates y el deporte.....214

III.4.5 Sócrates y el vino.....216

III.4.6 La enseñanza de la virtud.....224

III.4.7 El λόγος ἐρωτικός.....229

III.4.7.1 Homosexualidad en los círculos socráticos.....230

III.4.7.2 Homosexualidad en Grecia.....233

III.4.7.3 Contenido del λόγος ἐρωτικός.....239

III.4.7.4 Estudio de los paralelos.....252

III.4.7.5 El Sócrates histórico.....257

III.4.7.6 Sócrates vs Agatón, Pausanias y Fedro.....260

III.4.7.7 El Sócrates jenofónico.....264

III.4.8 La despedida.....266

III.5 Conclusiones del Simposio.....268

IV MEMORABLES.....	277
IV.1 Memorables como género literario.....	277
IV.2 Cronología e historicidad.....	282
IV.3 Las fuentes de Memorables.....	292
IV.3.1 Antístenes.....	294
IV.3.2 Platón.....	312
IV.3.3 Esquines.....	322
IV.3.4 Aristipo.....	325
IV.3.5 Δισσοὶ λόγοι.....	332
IV.4 La Defensa de Sócrates.....	334
IV.4.1 Polícrates y su κατηγορία.....	336
IV.4.2 Sócrates enemigo de la democracia.....	344
IV.4.3 Sócrates maestro de Critias y Alcibíades.....	358
IV.4.4 Sócrates despreciaba la autoridad paterna.....	378
IV.4.5 Sócrates malinterpretaba a los poetas.....	382
IV.5 Memorables: libro I.....	388
IV.5.1 Piedad y autarquía socrática (I 3).....	389
IV.5.2 Visión divina del mundo (I 4).....	394
IV.5.3 Las excelencias de la ἐγκράτεια (I 5).....	399
IV.5.4 Docencia socrática (I 6).....	400
IV.5.5 La adquisición de la fama (I 7).....	402
IV.6 Memorables: libro II.....	405
IV.6.1 Las virtudes del buen gobernante (II 1).....	405
IV.6.2 Relaciones padre-hijo (II 2).....	411
IV.6.3 Relaciones entre hermanos (II 3).....	416
IV.6.4 El tesoro de la amistad (II 4).....	422
IV.6.5 Convertirse en buen amigo (II 5).....	424
IV.6.6 Adquiriendo buenos amigos (II 6).....	427

IV.6.7	Condena de la inactividad (II 7).....	434
IV.6.8	La honorabilidad del trabajo (II 8).....	438
IV.6.9	Mutua protección entre amigos (II 9).....	440
IV.6.10	Servicio mutuo entre amigos (II 10).....	444
IV.7	Memorables: libro III.....	447
IV.7.1	Las virtudes del general (III 1).....	447
IV.7.2	Los deberes del general (III 2).....	452
IV.7.3	El oficio de hiparco (III 3).....	455
IV.7.4	El general como gestor (III 4).....	460
IV.7.5	Crisis en Atenas (III 5).....	463
IV.7.6	El mal político (III 6).....	472
IV.7.7	El buen político (III 7).....	478
IV.7.8	Belleza frente a utilidad (III 8).....	480
IV.7.9	Algunas máximas socráticas (III 9).....	484
IV.7.10	Nociones de arte (III 10).....	491
IV.7.11	A la caza de compañeros (III 11).....	496
IV.7.12	Las ventajas del atleta (III 12).....	500
IV.7.13	Algunas anécdotas (III 13 y 14).....	504
IV.8	Memorables: libro IV.....	506
IV.8.1	La importancia de la educación (IV 1).....	506
IV.8.2	Necesidad de un maestro (IV 2).....	512
IV.8.3	La existencia de los dioses (IV 3).....	527
IV.8.4	Justicia y ley (IV 4).....	534
IV.8.5	La ἐγκράτεια camino de virtud (IV 5).....	542
IV.8.6	A la búsqueda de definiciones (IV 6).....	546
IV.8.7	La inutilidad de la ciencia (IV 7).....	552
IV.9	Conclusiones de Memorables.....	560
V	CONCLUSIONES GENERALES.....	569
	Bibliografía.....	577

I. CUESTIONES PRELIMINARES

I.1 JENOFONTE: HISTORIA DE UN OLVIDO

Jenofonte es uno de los autores griegos cuya obra se ha visto más abandonada por la Filología Clásica en los últimos tiempos. Aunque parezca mentira dada la importancia y la extensión de su obra, este autor ha caído últimamente en el más absoluto olvido. Baste decir en este punto que no existe ni un solo comentario moderno de la *Apología*, que para el *Simposio* seguimos utilizando aquel danés que escribiera Woldinga en 1938¹, y que para *Memorables* sólo contamos con los dos primeros libros comentados por Gigon en 1953-56² y con el tercero por Delatte en 1933³ (para el cuarto no hay nada). El panorama, por tanto, no puede ser más desolador. Sólo el reciente comentario de Gera

¹ G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9.

² O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953; *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1956

³ A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933.

a la *Ciropedia* (1993)⁴ y el de Pomeroy al *Económico* (1994)⁵ dejan algún margen para la esperanza.

Este abandono moderno contrasta, en cambio, en gran medida con el aprecio de que debió gozar este escritor en épocas pasadas. Jenofonte es uno de los poquísimos autores griegos cuya obra se nos ha transmitido intacta, lo que ya de por sí muestra la valoración antigua de este escritor⁶. Existen además variados testimonios antiguos favorables a Jenofonte. Entre ellos resalta especialmente la figura de Cicerón. Cicerón califica el estilo de Jenofonte como más dulce que la miel, considerándolo además ligero y agradable⁷. Recalca el ingenio que Sócrates muestra en las obras de Platón, Jenofonte y Esquines⁸. Su definición de Jenofonte como "voz de las musas"⁹ es recogida también por Quintiliano¹⁰. El juicio de Cicerón es especialmente trascendente para nosotros porque conoció la obra de Jenofonte con la suficiente profundidad como para traducir una de sus obras entera, el *Económico*¹¹. Sin embargo, no es el suyo el único testimonio

⁴ D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993.

⁵ S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994.

⁶ Que se leyó mucho lo demuestra su abundante presencia en las colecciones de papiros. Cf, por ejemplo, J. Krüger, *Oxyrhyncus in der Kaiserzeit*. Frankfurt 1990, p. 214, donde Jenofonte aparece entre los veinte primeros autores.

⁷ *Orator* 32; *De oratore* XX 58. De la "dulzura" de Jenofonte se hicieron eco también Hermógenes de Tarso (*Sobre los tipos* 335; 405) y Tácito (*Dial.* 31).

⁸ *Brutus* 292.

⁹ *Or.* 62.

¹⁰ X 1, 33.

¹¹ *De off.* II 87.

favorable. Diógenes Laercio debió aprobar la labor de Jenofonte pues le llamó "la musa ática"¹². Quintiliano nos habla de una obra carente de artificios al señalar la "iucunditas inaffectedata" de Jenofonte. Ya en el s. II, Plutarco califica de ático puro la lengua de Jenofonte¹³. De la *Suda* es, por otra parte, el famoso calificativo de "abeja ática" referente a nuestro autor. Arriano, ya para terminar, no encuentra mejor manera de ensalzarse que comparándose con Jenofonte¹⁴. Pero no sólo la crítica antigua reconoció los méritos de Jenofonte, también algunos estudiosos modernos, de finales del XIX y principios del XX, alabaron el estilo y la lengua de nuestro autor¹⁵. ¿Qué ocurrió entonces para que luego se minusvalorara? Probablemente se debió a una conjunción de hechos. Por ejemplo, el que se le atribuyera desde antiguo un tratado tan conservador como la *'Αθηναίων Πολιτεία*, aunque ya en el s. I a.C Demetrio de Magnesia advirtiera sobre la falsedad de esa atribución¹⁶, debió pesar mucho en el rechazo de la lectura de Jenofonte en los siglos XIX y XX¹⁷. A esto hay que añadir que, desde los primeros tiempos, la obra de Jenofonte se utilizó para aprender griego en las escuelas por la limpieza y sencillez de su estilo. Esto, sin duda, le quitó parte de la categoría de que gozan otros escritores más difíciles. Por otro lado, la

¹² II 57.

¹³ *Mor.* 79D.

¹⁴ *Peripl. M. Eux.* I 1; XII 5; *Sobre la caza* III 5.

¹⁵ A. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*. Vol IV. Paris 1895, p. 410; E. Norden, *Die antike Kunstprosa*. Leipzig und Berlin 1909, p. 101; L. Gautier, *La langue de Xenophon*. Geneva 1911, pp. 109-10; 134; 142.

¹⁶ D. L. II 57.

¹⁷ Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, p. 13 ss.

obra de Jenofonte abarca aspectos tan diversos -historia, diálogos filosóficos, novela histórica, encomios, tratados técnicos...¹⁸- que no puede ser abarcada por un solo especialista. La necesaria fragmentación para su estudio conlleva que Jenofonte pierda ante la atenta mirada de los eruditos uno de sus mayores méritos, el haber logrado escribir con dignidad en muy diferentes géneros literarios. Esta amplitud de miras también perjudica a Jenofonte cuando se compara una de sus obras con las de otros expertos de la época que sólo concentraron sus esfuerzos en un género literario. Nos estamos refiriendo, naturalmente, a Tucídides por el lado de la Historia y a Platón por el de la Filosofía. Es evidente que Jenofonte no pudo alcanzar la misma profundidad que estos dos genios de la literatura griega en cada uno de sus respectivos campos. El objetivo principal de nuestra tesis será, a pesar de todos estos inconvenientes, recuperar el testimonio de Jenofonte para analizar en todo su valor su aportación a nuestro descubrimiento del Sócrates histórico.

I.2 EL PROBLEMA DE SÓCRATES

Si existe el llamado "problema socrático" no se debe precisamente a una falta de noticias acerca del filósofo sino más bien a la dificultad que supone una adecuada valoración y comprensión de éstas¹⁹.

Cuatro son las fuentes principales en las que podemos indagar a la búsqueda del Sócrates histórico: Aristófanes, Platón, Jenofonte y

¹⁸ Para Jenofonte como creador de géneros literarios cf. A. Momigliano, *The development of Greek biography*. Cambridge-London 1993, pp. 52-54.

¹⁹ Un buen resumen del problema en M. Montuori, *Socrates an approach*. Amsterdam 1988; interesante también V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952.

Aristóteles. La primera de ellas nos presenta una imagen negativa del filósofo mientras que todas las demás son favorables. Los que apoyan el testimonio de Aristófanes han visto, sin embargo, en él unos cuantos elementos a su favor. En primer lugar, el Sócrates que nos retrata en las *Nubes* de 423 a.C es absolutamente contemporáneo, lo que nunca sucede en las demás fuentes que describen siempre un Sócrates notablemente anterior²⁰. En segundo lugar, las *Nubes* están eximidas de cualquier intención apologética, lo que aumenta su valor como fuente²¹. Sin embargo, son también numerosas las dificultades. Las *Nubes* pertenecen al género de la Comedia, género que se caracteriza precisamente por la fuerte distorsión cómica a que se ven sometidos sus personajes. Por otro lado, es un hecho que Aristófanes nunca estuvo vinculado con los círculos socráticos y que, por tanto, su conocimiento del maestro tuvo que ser necesariamente superficial. A esto se añade que, en 423 a.C, Aristófanes apenas contaba con 18 años de edad lo que todavía dificulta más, si cabe, su auténtica valoración del maestro.

En el grupo de testimonios favorables destacan con fuerza los diálogos socráticos compuestos principalmente por Platón y Jenofonte. Sabemos que hubo otros como los atribuidos a Antístenes, Esquines o Fedón pero apenas tenemos breves noticias de ellos²². Es en Platón donde muchos ha creído encontrar la mejor fuente para intentar

²⁰ E. A. Havelock, "The evidence for the teaching of Socrates (addendum 1982)" en A. Patzer (ed), *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987, p. 257.

²¹ Cf. P. A. Vander Waerdt "Socrates in the Clouds" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp 48-86, concretamente 50-51.

²² Para el origen y desarrollo del diálogo socrático cf. D. Clay, "The origins of the Socratic dialogue" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, 23-47.

esclarecer la figura del Sócrates histórico²³. El hecho de que innegablemente conociera muy bien al maestro y de que gozara de la suficiente capacidad intelectual para captar en toda su profundidad las ideas de éste, le han granjeado las simpatías de muchos estudiosos²⁴. Sin embargo, existen también grandes dificultades. Platón retrotrae la fecha dramática de sus diálogos en algunos casos hasta más allá de 430 a.C, es decir retrata un Sócrates que él por su edad no pudo conocer. El problema más grave lo constituye, sin embargo, aunque parezca paradójico, esa capacidad intelectual que citábamos antes con admiración. En efecto, Platón tuvo los suficientes conocimientos e ideas para desarrollar en toda su extensión su propio sistema filosófico. Este sistema, voluntariamente o no, acabó contaminando al Sócrates de sus diálogos, de forma que se hace muy difícil separar en ellos lo socrático de lo Platónico²⁵.

Es en este punto donde algunos estudiosos han creído útil recurrir al testimonio de Aristóteles²⁶. El estagirita fue durante mucho tiempo

²³ Sus principales defensores: J. Burnet, *Plato's Phaedo*. Oxford 1911 y A. E. Taylor, *Varia Socratica*. Oxford 1911.

²⁴ L. Dindorf, *Xenophontis Memorabilia*. Oxford 1862; A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*. Halle 1874; K. F. Hartmann, *Analecta Xenophontea*. Leiden 1887; U. Wilamowitz, "Phaidon von Elis". *Hermes* XIV (1879) 187 s y 476 s.; W. Gilbert, *Memorabilia*. Leipzig 1888; K. Lincke, *De Xenophontis libris Socraticis*. Jena 1890; J. G. Mahaffy, *A history of classical Greek literature*. London 1890; *Problems in Greek history*. London 1892; E. Richter, "Xenophons Studien". *Jahrbücher für Klassische Philologie* XIX (1892) 59-154 y el más insistente L. Robin, "Les "Mem." de Xénophon et notre connaissance de la Philosophie de Socrates". *Année Philosophique* XXI (1910) 1-47.

²⁵ T. Gomperz, *Greek thinkers*. London (1912) 1964.

²⁶ T. Penner, "Socrates and the early dialogues" en R. Kraut (ed.), *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge 1992, pp 121-169 en 122 y G. Vlastos, *Socrates ironist and moral philosopher*. Ithaca 1991, pp 45-106.

discípulo de Platón y, aunque no fue contemporáneo de Sócrates, contó con información de primera mano acerca del maestro. Su capacidad intelectual, como en el caso de Platón, está fuera de toda duda. El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates no es muy extenso²⁷ pero en él se destacan nítidamente las principales preocupaciones del filósofo.

Hemos dejado a propósito para el final la polémica suscitada por el testimonio de Jenofonte, el principal objetivo de esta tesis. En la sencillez de nuestro autor creyeron ver algunos estudiosos del siglo pasado la única posibilidad de afrontar y resolver con éxito el problema socrático. Su presunta incapacidad para la Filosofía y para entender el pensamiento platónico sería a ojos de estos filólogos su principal garantía de veracidad²⁸. Sin embargo, tampoco Jenofonte se ha visto libre de críticas. Señalaremos aquí sólo las más relevantes. Se ha dicho que nuestro autor no formó nunca realmente parte de los círculos socráticos y que no pudo conocer demasiado a Sócrates por encontrarse combatiendo en Asia desde 401 a.C²⁹. Esta falta de conocimientos la suplió Jenofonte recurriendo a testimonios de otros socráticos, principalmente Antístenes³⁰, de forma que su obra no puede ser tratada como fuente independiente. La incapacidad de Jenofonte para la Filosofía nos ha transmitido, por otra parte, un maestro muy mermado,

²⁷ Cf. Th. Deman, *Le témoignage d' Aristote sur Socrate*. Paris 1942.

²⁸ H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*. Hamburg 1829-1853; Ch. Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*. Vol.I. Paris 1844; A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*. Paris 1874; A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*. Vol. IV. Paris 1900; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechischen in ihrer geschittlichen Entwicklung*. Vol. II,1. Leipzig 1875; L. Strümpf, *Geschichte der praktischen Philosophie*. Leipzig 1854-1861.

²⁹ Cf., por ejemplo E. Richter, "Xenophons-Studien". *Jahrbücher für Classische Philologie* supp. XIX (1892) 59-155 y J. Burnet, *Platonism*. Berkeley 1928, p. 20.

³⁰ K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Berlin 1893-1901.

totalmente carente de genialidad. Un fuerte tono apologético preside, por último, toda la obra socrática de nuestro autor³¹. A lo largo de esta tesis iremos revisando paso a paso cada una de estas críticas, intentando descubrir el auténtico valor de Jenofonte como fuente para el descubrimiento de Sócrates.

I.3 HISTORICIDAD DEL SOCRATES JENOFÓNTICO

¿Hasta qué punto podemos decir que el Sócrates que nos presenta Jenofonte es el Sócrates histórico?. Si queremos contestar a esta pregunta con cierta fiabilidad, el primer problema que tenemos que afrontar es el de la edad de Jenofonte, de modo que podamos determinar lo más claramente posible durante cuánto tiempo nuestro autor tuvo trato con el filósofo³².

No tenemos ninguna noticia directa sobre la fecha del nacimiento de Jenofonte. En *Anábasis* III 1, 25 encontramos sin embargo un discurso en el que Jenofonte, tratando de exponer su capacidad como militar, afirma ser de hecho lo suficientemente maduro como para tomar el mando³³. Esto implica que él era bastante joven en el tiempo en que se desarrolló la famosa expedición de los diez mil (401 a. C.), presumiblemente no más viejo que su amigo y predecesor en el mando Próxeno, que fue asesinado cuando contaba con unos treinta años de

³¹ Contra estos prejuicios de la crítica moderna: D. R. Morrison, "On professor Vlastos' Xenophon". *Ancient Philosophy* 7 (1987) 9-22.

³² Para la edad de Jenofonte: V. Lapini, "De Xenophontis historici aetate". *Latinitas* 44 (1996) 3-6 y L. Canfora, *Tucidide continuato*. Padua 1970.

³³ εἰ δ' ὑμεῖς τάττετ' ἐμὲ ἡγεῖσθαι, οὐδὲν προφασίζομαι τὴν ἡλικίαν, ἀλλὰ καὶ ἀκμάζειν ἡγοῦμαι ἐρύκειν ἀπ' ἐμαυτοῦ τὰ κακά.

edad³⁴. En efecto, el mismo Jenofonte, en otro pasaje de la *Anábasis*, se incluye voluntariamente en un grupo de personas que andaban en torno a esa misma edad³⁵. A partir de esto se puede concluir que el nacimiento de Jenofonte tuvo que caer en torno al 430-425 a. C. Esta fecha es generalmente aceptada por todos excepto por aquellos que creen que Jenofonte estuvo de verdad presente, tal y como el mismo declara³⁶, en su *Simposio*, es decir relativamente adulto en el 422 a. C.³⁷. Es cierto que Diógenes Laercio II 55 sitúa su ἀκμή en el 401-400 a.C.³⁸, y dado que suele establecerse la ἀκμή en torno a los cuarenta años de edad, esto retrotraería el nacimiento a 441-440 a. C. Sin embargo, el hecho de que Diógenes pase a continuación a situar la expedición de los diez mil en esa misma fecha nos hace pensar que quizá se fijó la ἀκμή de Jenofonte en el único evento datable de su más temprana edad, la susodicha expedición, y que tal ἀκμή no tenga por tanto ninguna relación con la edad real del autor³⁹. La otra ἀκμή (= 424 a.C.) mencionada por Diógenes Laercio II 59 parece basada precisamente en la presencia que reclama Jenofonte en su *Simposio* y que ya hemos comentado anteriormente.

³⁴ Xen. *Anab.* II 6, 20: ...ὅτε δὲ ἀπέθνησκειν ἦν ἐτῶν ὡς τριάκοντα.

³⁵ Xen. *Anab.* VI 4, 25: καὶ ὁ Ξενοφῶν...λαβὼν βοῦν...σφαγιάσαμενος ἐβοήθει καὶ οἱ ἄλλοι οἱ μέχρι τριάκοντα ἐτῶν ἅπαντες.

³⁶ Xen. *Symp.* I 1.

³⁷ Ambas dataciones son incompatibles ya que, si admitimos un Jenofonte nacido en 430-425 a. C, habría tenido en el *Simposio* tan solo unos ocho años.

³⁸ ἤκμαζε κατὰ τὸ τέταρτον ἔτος τῆς τετάρτης καὶ ἐνενηκοστῆς Ὀλυμπιάδος.

³⁹ Para otras evidencias y argumentos v. F. Jacoby en *F. Gr. H.* 244F 343.

Si Jenofonte nació realmente hacia 430 a.C, es obvio que tuvo tiempo de sobra para tratar a Sócrates durante muchos años antes de dejar Atenas en 401 a.C. Para cómo empezó su relación con el maestro sólo tenemos la historia que se nos relata en Diógenes Laercio II 48: Sócrates se encontró a Jenofonte en un pasaje estrecho y, poniendo en medio su bastón para impedirle el paso, le preguntó dónde se vendía todo tipo de comida. Antes de haber recibido respuesta, le planteó otra pregunta: "¿dónde los hombres se hacen buenos y honorables?". Jenofonte quedó confundido, "Entonces sígueme -dijo Sócrates- y aprende"; desde este tiempo en adelante fue discípulo de Sócrates. Toda la anécdota suena muy circunstancial y además desconocemos su fuente, pero es lo único que tenemos.

En cualquier caso, la influencia del filósofo sobre su joven discípulo no debió ser excesiva, al menos según se desprende de otra anécdota, esta vez narrada por Jenofonte en su principal obra histórica, la *Anábasis*. En cierta ocasión, habiendo pedido Jenofonte consejo a Sócrates sobre si debía unirse a la expedición de Ciro o no, el filósofo le recomendó consultar el oráculo de Delfos⁴⁰. Nuestro autor no aceptó plenamente el consejo del maestro, variando la formulación de la pregunta a su antojo. De esto se deduce que la influencia del filósofo sobre el joven no pudo ser excesiva.

¿Pero formó parte Jenofonte de los círculos socráticos? Analicemos las evidencias. Platón nunca mencionó por su nombre a Jenofonte en ninguno de sus escritos, aunque es posible que esté criticando la *Ciropedia* en *Leg.* 694C. Es cierto, por otro lado, que Platón trató de igual manera a otros bien conocidos discípulos de Sócrates: Esquines es mencionado en relación con el juicio de Sócrates;

⁴⁰ Xen. *Anab.* III 1, 5-7.

Esquines, Aristipo y otros en conexión con su muerte⁴¹, y eso es todo⁴².

Jenofonte por su parte menciona a Platón solamente una vez⁴³, y no hace referencia alguna a Esquines, Euclides o Fedón. Ya los más antiguos comentaristas observaron este mutuo silencio entre Jenofonte y Platón⁴⁴ así como la similitud existente entre muchos de sus escritos⁴⁵. Encontraron⁴⁶ también inconsistencias entre la benevolente descripción de Menón en el diálogo homónimo de Platón y la vil figura de este sujeto tal y como fue pintada por Jenofonte⁴⁷. Todo esto les llevó a la conclusión de que ambos autores fueron rivales e incluso enemigos⁴⁸. Muchas de estas cuestiones se sumarizan en la famosa frase de Aulo Gelio "an aemuli offensique inter sese fuerint Xenophon et Plato"⁴⁹. Como es usual, estos testimonios tardíos no constituyen sin embargo ninguna evidencia por si mismos.

Con todo, sería un error pensar que todos los demás discípulos de Sócrates ignoraron también a Jenofonte. Así encontramos mención de

⁴¹ Plat. *Ap.* 33E; *Phaed.* 59BC:

⁴² Desde luego, hay otros muchos lugares donde los estudiosos han pensado que Platón aludía a otros socráticos: v. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, pp. 18-33.

⁴³ Xen. *Mem.* III 6, 1.

⁴⁴ Cf. D. L. III 34.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Athen. 505 AB.

⁴⁷ *Anab.* II 6, 21 ss.

⁴⁸ D. L. II 57; Athen. 504E.

⁴⁹ XIV 3; más en A. S. Riginos, *Platonica*. Leiden 1976, pp. 108-110.

él y de su mujer en Esquines⁵⁰. Aristóteles nunca mencionó su nombre pero hace notar como en la muerte de su hijo Grilo se compusieron muchos epitafios, de los cuales una gran parte fueron también halagadores para con su padre⁵¹.

De todo esto se deduce que Jenofonte tal vez no estuviera integrado plenamente en los círculos socráticos pero desde luego mantuvo una importante relación con ellos.

⁵⁰ Fr. VI A 70 Giann.

⁵¹ D. L. II 55= Arist. *fr.* 68 Rose: ἐγκώμια καὶ ἐπιτάφιον...μύριοι ὅσοι συνέγραψαν, τὸ μέρος καὶ τῷ πατρὶ χαριζόμενοι.

II. APOLOGIA

II.1 LA APOLOGIA COMO GÉNERO LITERARIO

La primera *Apología* de que tenemos constancia fue escrita probablemente por Critón muy poco tiempo después de la muerte del maestro⁵². De ser ciertas nuestras noticias⁵³, su principal mérito habría sido contar con un autor testigo de excepción, como podemos deducir por el *Critón* de Platón. A este escrito le siguió probablemente la *Apología* de Platón. La *Apología* de Jenofonte⁵⁴, su "Defensa" incluida

⁵² *Suda*=6 B 43 Giann.

⁵³ Panecio no la reconoce como auténtica cf. D. L. II 64.

⁵⁴ Han existido críticos en el pasado que han negado que Jenofonte fuera realmente el autor de esta *Apología*. Nosotros consideramos, junto con los eruditos más modernos, que no hay suficiente base para negar la autoría de Jenofonte. Al fin y al cabo, la *Apología* está incluida en la lista de las obras de nuestro autor en D. L. II 57 y Athen. V 218E. En cualquier caso, para este debate cf. U. von Wilamowitz, "Die xenophontische Apologie". *Hermes* 32 (1897) 99 ss.; M. Wetzel, "Die Apologie des Xenophon". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* V (1900) 389-405; O. Immisch, "Die Apologie des Xenophon". *ibid.* 405-415; Frick, *Xenophontis quae fertur Apologia Socratis num genuina putanda sit*. Halle 1903; O. M. Feddersen, *De Xenophontis Apologia Socratis et Isocratis Antidosi quaestiones duae ad Socratis litteram attinentes*. Jena 1907; P. Vrijland, *De Apologia Xenophontea cum Platonica comparata*. Leyden 1919; H. v. Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. *Kgl. Danske Vidensk. Selsk. hist.-*

en *Memorables* (I 1,1-I 2,64) y el pequeño corolario final de esta obra (*Mem.* IV 8,1-11) fueron redactados a continuación. Muy próxima a las fechas de *Memorables* tuvo que estar la *Apología* redactada por Lisias⁵⁵. Caen ya un poco más alejadas en el tiempo la de Teodectes de Faselis⁵⁶, Demetrio de Fáleron⁵⁷, Teón de Antioquía⁵⁸, Zenón de Sidón⁵⁹ y Plutarco⁶⁰. La de Libanio sería la última de esta larga lista⁶¹ y la única conservada además de la de Platón y las reseñadas de Jenofonte. Dada la cantidad de obras perdidas no resulta fácil desentrañar las más íntimas características inherentes a este género literario. Un riguroso análisis llevaría, por otro lado, demasiado tiempo y excedería con mucho el marco reservado a esta cuestión en esta tesis. Con todo, sí parece necesario resaltar algunas peculiaridades.

Salta a la vista que el género de la *Apología*, tratándose al fin y al cabo de recoger las últimas palabras del maestro durante su juicio, tuvo que hundir necesariamente sus raíces en la oratoria forense y epidíctica de su tiempo. En efecto, por lo que respecta a las obras conservadas, en la *Apología* de Platón se ha podido rastrear el uso de algunos tópicos comunes de la oratoria judicial, encontrándose paralelos de hecho con

filol. Meddel. VIII 1. Kjøbenhavn 1923 y K. v. Fritz, "Zur Frage der Echtheit der xenophontischen Apologie des Sokrates". *Rheinisches Museum* 80 (1931) 36-68.

⁵⁵ Baiter-Sauppe II 203-204.

⁵⁶ Baiter-Sauppe II 247.

⁵⁷ Baiter Sauppe II 345.

⁵⁸ *Suda* s. v.

⁵⁹ *Suda* s. v.

⁶⁰ N° 189 del *Catálogo de Lamprias*.

⁶¹ V 1 Foerster.

determinados discursos de Lisias, Iseo e Isócrates⁶². La "*Defensa*" de las *Memorables* de Jenofonte presenta también por su parte claros paralelismos con la oratoria de Isócrates⁶³ y Lisias⁶⁴. La obra de Libanio se encuentra a su vez perfectamente integrada dentro de sus *Declamaciones*. Sabemos, además que la composición de *Apologías* socráticas llegó a ser un tópico tan común en las escuelas retóricas que hasta se formularon ciertas normas para su redacción⁶⁵. De hecho, el mismo Máximo de Tiro nos confirma que el debate seguía abierto en su tiempo con la redacción de múltiples defensas y acusaciones⁶⁶. El substrato retórico resulta, por tanto, bastante patente pero ¿es posible llegar un poco más allá?

El relato de Platón presenta notables diferencias con el de los demás, es decir, fundamentalmente Jenofonte y Libanio. Nos hallamos ante una redacción en primera persona, con Sócrates como único narrador de la acción. Esto no ocurre con las "*Apologías*" de Jenofonte, donde el propio *ego* del autor enmarca los posteriores discursos y diálogos de Sócrates, asumiendo también un papel protagonista en la defensa del filósofo⁶⁷. Jenofonte subraya su

⁶² Cf. J. Riddell, *The Apology of Plato*. Oxford 1867, p. xii ss.

⁶³ Cf. V. J. Gray, *The framing of Socrates*. Stuttgart 1998, p. 68 ss.

⁶⁴ Concretamente el discurso 16. Cf. H. Erbse, "Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorablien". *Hermes* 89 (1961) 257-287.

⁶⁵ Cf. Procl. *Comm. in Plat. Tim.* 21AB=1, 65, 22 ss. Diehl.

⁶⁶ 3, 1, 10 ss. Trapp. Cf., además, W. A. Oldfather, "Socrates in court". *Classical Weekly* 31 (1938) 203-211, en 204.

⁶⁷ L. R. Shero, "Plato's Apology and Xenophon's Apology". *Classical Weekly* XX (1927) 107-111.

dependencia de Hermógenes⁶⁸ y algo parecido encontramos en Libanio, donde el desarrollo de los hechos y la defensa del filósofo se ponen en boca también de un socrático, aunque esta vez anónimo⁶⁹.

Pero las diferencias llegan todavía más lejos. Jenofonte y Libanio extienden su defensa del maestro más allá de los límites del juicio del 399 a.C, prolongándola de hecho hasta abarcar las acusaciones provenientes del muy posterior panfleto de Polícrates⁷⁰. La *Κατηγορία* de Polícrates tenía un marcado objetivo retórico y, en este sentido, podemos decir que las *Apologías* de Jenofonte y Libanio son mucho más retóricas que la de Platón. Entiéndase bien, no es que nosotros asumamos que la *Apología* de Platón nos esté narrando con mucha más exactitud los hechos acaecidos en 399 a.C (de hecho existen serios problemas históricos como el último discurso pronunciado por Sócrates con posterioridad a su condena, algo de lo que no tenemos ninguna evidencia en todo el marco del derecho ático⁷¹), más bien sostenemos que su contenido retórico se encuentra en este sentido mucho más camuflado: Platón pretende estar recogiendo un discurso en directo, ceñido a los hechos de 399 a.C., mientras que los otros no ocultan para nada estar escribiendo *a posteriori* y con objetivos mucho más amplios.

Probablemente la *Apología* de Critón fue muy similar en su forma a la de Platón (más que nada por haber precedido -o ignorado tal vez- la *Κατηγορία* de Polícrates), mientras que las de Lisias, Teodectes, Demetrio, Zenón y Plutarco debieron asemejarse más a las de

⁶⁸ Ap. 2

⁶⁹ Cf. R. Foerster, *Libanii Opera. Vol V declamationes I-XII*. Lipsiae 1909, p. 1

⁷⁰ Para el panfleto v. infra § IV.4.1

⁷¹ Cf. T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, p. 234 ss.

Jenofonte y Libanio. De hecho, Aristóteles nos ha conservado en su *Retórica* un supuesto fragmento de la *Apología* de Teodectes, en el que se aprecia claramente el estilo indirecto: "¿Qué templo ha profanado? ¿A qué dioses de los que la ciudad reconoce no ha venerado?"⁷². Libanio al redactar su *Apología* bebió por otra parte de Lisias⁷³ y sabemos que Lisias, al igual que Jenofonte, contestaba también en su *Apología* a la *Κατηγορία* de Polícrates⁷⁴. Todo hace pensar, por tanto, que la obra de Platón (y posiblemente la de Critón) constituyó una excepción dentro del género literario de la apología socrática, probablemente en gran parte debido a su temprana fecha de redacción. El que habría puesto las principales bases de este género literario habría sido entonces Jenofonte, lo que no nos puede extrañar demasiado dado que también fijó el "canon" del *Simposio* socrático⁷⁵ y fue el creador de varios géneros literarios, entre otros las *Memorables*⁷⁶.

⁷² *Rhet.* 1399 a 9-10: εἰς ποῖον ἱερὸν ἥσέβηκε: τίνας θεῶν οὐ τετίμηκεν οὐς ἡ πόλις νομίζει.

⁷³ R. Hirzel "Polykrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates". *Rheinisches Museum* 42 (1887) 239 ss, concretamente 246 y 249.

⁷⁴ *Schol. ad Aristid.* II 133,16 (III p. 480 Dindorf).

⁷⁵ Cf. J. Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn 1931, *passim* y v. infra § III.1.1.

⁷⁶ A. Momigliano, *The development of Greek biography*. Cambridge-London 1993. pp 52-54.

II.2 CRONOLOGÍA E HISTORICIDAD

Al contrario que en el *Simposio* y en varios lugares de las *Memorables* y del *Económico*⁷⁷, Jenofonte no proclama su presencia en los hechos que se narran en la *Apología*. Esto no nos puede resultar extraño, ya que sabemos que Jenofonte no estuvo presente en el proceso y posterior ejecución del maestro. Se había alistado en el 401 a.C con su amigo Próxeno de Beocia para combatir al lado de un Ciro el joven en lucha por derrocar a su hermano Artajerjes⁷⁸.

Queda claro, por lo tanto, que la *Apología* de Jenofonte por fuerza ha de contener información de segunda mano. Se trata así, en gran medida, de un producto literario⁷⁹ que se encuadra, como hemos visto, dentro de toda una serie de *Apologías* socráticas. Parece evidente también que, siendo información de segunda mano, el Sócrates jenofónico que se nos muestre en el análisis de la *Apología* no podrá servirnos como un contendiente en igualdad de condiciones con su rival más inmediato, es decir el Sócrates del *Fedón*, del *Critón* y sobre todo de la *Apología* platónica, sino tan sólo como una mera corroboración⁸⁰.

⁷⁷ *Merr.* I 4,2; II 4,1; IV 3,2; *Oec.* I 1,1; *Symp.* I 1

⁷⁸ *Anab.* III 1,4

⁷⁹ De hecho se han detectado en ella numerosos artificios puramente retóricos Cf. V. J. Gray, "Xenophon's defence of Socrates: the rhetorical background of the Socratic problem" *C.Q.* 39 (1989) 136-140.

⁸⁰ T. Meabe, *Platón: Apología de Sócrates, Critón o el deber del ciudadano*. Madrid (1947) 1989, p.11

Y es que por muchas que sean las fuentes a las que haya podido recurrir Platón para escribir sobre los últimos días de Sócrates⁸¹, por mucha que sea su ficción literaria⁸², no cabe en principio dudar sobre su presencia durante el proceso del 399⁸³, ni por tanto sobre su capacidad para cotejar, con su experiencia personal, las fuentes que en todo caso haya podido utilizar⁸⁴.

No está nada clara la fecha de composición de la *Apología* de Jenofonte y hay opiniones para todos los gustos. Intentaremos dar nuestra propia opinión, una vez bien entendido que no existen pruebas concluyentes en este sentido.

Jenofonte menciona en *Ap.* 1 que otros muchos han escrito ya sobre los sucesos acaecidos durante el proceso de Sócrates⁸⁵. A nuestro juicio esta sentencia pone muy difícil que la *Apología* haya sido escrita, como propone Ollier⁸⁶, antes del panfleto de Polícrates, es decir del año 393⁸⁷. En efecto, la mayoría de los investigadores consideran que

⁸¹ Vid. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, pp 10-11

⁸² Cf. C. Ritter, *Platon*. München 1910, pp. 64 ss.; H. Chroust, *Socrates Man and Myth*. London 1957, pp. xii ss.

⁸³ En *Ap.* 38B, Platón se menciona a si mismo entre aquellos que animaron a Sócrates a subir la multa de 1 a 30 minas. En *Fedón* 59B dice sin embargo que no asistió a la ejecución por estar enfermo en la cama.

⁸⁴ O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 23 sostiene que tanto Platón como Jenofonte escribieron sus *Apologías* a base de una *Apología* anterior perdida.

⁸⁵ γεγράφασι μὲν οὖν περὶ τούτου καὶ ἄλλοι...

⁸⁶ *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris (1961) 1993, p. 91

⁸⁷ Para la datación de panfleto A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp. 69 y 72. Para Polícrates y su panfleto v. infra § IV.4.1

el arranque de todas estas apologías socráticas se produjo precisamente con motivo de dicho panfleto⁸⁸.

Aunque esto no fuese así, es decir, aunque hubieran sido escritas a partir de la ejecución de Sócrates, desde 399 a 393 sólo hay seis años para que los socráticos escribieran sus apologías, y lo que es más grave, sólo cuatro para que un Jenofonte que regresó a Grecia en el 395 para unirse a Agesilao pasara por Atenas -si es que alguna vez lo hizo⁸⁹- se enterara de todo y pudiera escribir así su *Apología*.

Es aquí donde adquiere una importancia fundamental la controvertida fecha del exilio de Jenofonte. La gran mayoría de las fuentes antiguas indican claramente que Jenofonte fue exiliado en el 399 a.C⁹⁰. De ser así, tuvo que ser condenado por atacar a un Artajerjes en aquella época amigo de Atenas, y no podría haber pisado la ciudad a su regreso a Grecia en el 395. El problema estriba en que el mismo Diógenes Laercio⁹¹ afirma que fue exiliado por aliarse con Esparta (¿por haberle entregado las tropas al espartano Tibrón?). En el 399 no cabía tal acusación ya que Esparta estaba integrada en la Liga del Peloponeso y era por tanto aliada de Atenas. Es por esto por lo que es probable que aquí se esté aludiendo en realidad al 395 a.C, año en que Atenas rompió con Esparta aliándose a Tebas. Se haría entonces referencia a un Jenofonte participante en Coronea. Datos procedentes del propio Jenofonte podrían apoyar también esta última datación para

⁸⁸ W. Jaeger, *Paideia*. Trad. esp. México 1957, p 397; A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 19; W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 11; O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 22; etc.

⁸⁹ A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, p. 14 n. 5.

⁹⁰ Dio Chrysostom. *Oratio* VIII 1; Pausanias V 6,5; Diog. Laert. II 58.

⁹¹ II 51

su exilio⁹², la única que permitiría que Jenofonte hubiera hollado el suelo de su ciudad, siquiera durante un breve periodo de tiempo, antes de marchar junto a Agesilao.

Sería así posible postular una redacción de la *Apología* anterior a la acusación de Polícrates (393 a.C.). Esta tesis se podría apoyar también en el hecho real de que la *Apología* no hace ninguna referencia clara al citado panfleto, lo que podría utilizarse quizá para demostrar que es anterior⁹³. Sin embargo, la propia declaración de Jenofonte en *Ap.* 22⁹⁴, señalando su intención de no escribir un relato del proceso excesivamente largo y detallado justificaria a los ojos de Breitenbach⁹⁵ la ausencia de referencias claras al panfleto. Por otro lado, en *Ap.* 20-21, Meleto acusa a Sócrates de anteponer sus enseñanzas a la de los padres de los muchachos, y esta era una de las mayores acusaciones de Polícrates contra Sócrates⁹⁶.

Ya que no hay nada mejor, se podría utilizar la referencia en *Ap.* 31 a la muerte de Ánito para intentar una datación: el tal Ánito podría ser el mismo que aparece en Lisias *Oratio* 22,8 como σιτοφύλαξ y sabemos que desempeñó su cargo en el 385 a.C, lo que nos daría el

⁹² *Anab.* V 3,7; VII 7,57.

⁹³ Ollier, *loc. cit.*; H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R.E.* IXA2 (1967) 1569-2052, col. 1893.

⁹⁴ ἀλλ' ἐγὼ οὐ τὰ πάντα εἰπεῖν τὰ ἐκ τῆς δικῆς ἐσπούδασα...

⁹⁵ "Xenophon". *R.E.* IXA2 (1967) 1569-2052, col. 1893.

⁹⁶ Cf. H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, p. 15. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp. 119 y 279 n. 792, llega a postular una confusión de Jenofonte entre Meleto y Polícrates.

*terminus a quo*⁹⁷. En tal fecha tendríamos a un Jenofonte ya comodamente afincado en Escilunte, un Jenofonte al que le sería posible la utilización de una abundante literatura socrática para la composición de su *Apología*⁹⁸.

En cuanto a la discutidísima relación cronológica entre *Apología* de Jenofonte y *Memorabilia*⁹⁹, se podría admitir quizá que fueran de una misma fecha¹⁰⁰ o que las *Memorabilia* fuesen posteriores¹⁰¹ pues, habiendo utilizado Jenofonte en gran medida los mismos materiales para ambas obras, no se justificaría, si las *Memorabilia* fuesen anteriores a la *Apología*, que Jenofonte declarara que nadie había jamás mostrado claramente por qué Sócrates prefería la muerte a la vida¹⁰². Además, siendo los dos primeros libros de la *Memorables* un relato del proceso mucho más extenso, cabría entender la *Apología* como un boceto de las *Memorables*¹⁰³.

⁹⁷ Chroust, *op. cit.*, p. 17; W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 20 n. 1; etc. Para F. Ollier, *Xenophon Banquet-Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 89, sin embargo, la presencia de seis Anitos en la prosopografía ática de Kirchner entre 445 y 323 hace dudar del valor de este dato para una datación.

⁹⁸ J. Renick, *Xenophon Memorabilia*. London 1973, p. xiii.

⁹⁹ Para el espinoso tema de la datación de las obras de Jenofonte: Th. Marschall, *Untersuchung zur Chronologie der Werke Xenophons*. Tesis. Munich 1928.

¹⁰⁰ H. Breitenbach "Xenophon" *R. E.* IX A,2 (1967) 1569-2052, p. 1893.

¹⁰¹ H. von Arnim, *Xenophon's Memorabilien und Apologie des Sokrates*. *Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist. filol. Meddel.* VIII 1. Kjøbenhavn 1923; H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, p. 16; R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933, pp. 22 ss.

¹⁰² *Ap.* 1: ἀλλ' ὅτι ἤδη ἑαυτῷ ἡγείτο αἰρώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον, τοῦτο οὐ διεσαφηνίσαν

¹⁰³ Ollier, *ibidem*; Hackforth, *ibidem*.

Si difícil resulta establecer la fecha de composición de la *Apología* de una manera absoluta o con respecto al resto de la obra socrática de Jenofonte, tampoco resulta nada fácil analizar su relación cronológica con la obra homónima de Platón y dilucidar así si esta fue una de las lecturas preliminares de Jenofonte¹⁰⁴. Aunque la datación de las obras de Platón no está exenta de problemas, el uso prudente de criterios internos y externos ha llevado a un establecimiento bastante exacto de la sucesión cronológica de sus escritos socráticos¹⁰⁵. Así sabemos con bastante exactitud que la *Apología* se halla en el primer grupo de escritos platónicos, éste de época inicial que se encuadra entre la muerte de Sócrates y el primer viaje de Platón a Sicilia en 390-389 a.C. En cuanto a la posición que ocupa la *Apología* dentro de este grupo hay opiniones para todos los gustos¹⁰⁶. En general se asume que el panfleto de Polícrates fue el detonante de estas *Apologías*. Según esto, Platón la tuvo que redactar después de 393 a.C¹⁰⁷. Sin embargo, en este punto hay que resaltar que no existe la más mínima referencia al panfleto en esta obra, así que bien pudo ser anterior. De todas formas, sea cual sea

¹⁰⁴ Entre los que consideran a Jenofonte como anterior a Platón cabe mencionar entre otros a P. Vrijlandt, *De Apologia Xenophontea cum Platonica comparata*. Lugduni-Batavorum 1919; H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Kgl. Danske Vidensk. Selsk., Hist. filol. Meddel. VIII 1. Kjobenhavn 1923. M. Wetzel & O. Immisch, "Die Apologie des Xenophon". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 5 (1900) 389-415. Entre los que piensan lo contrario destacan H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913; A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957 y R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933.

¹⁰⁵ L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge 1990, ofrece una exposición completa de las últimas investigaciones.

¹⁰⁶ D. Ross, *Fifty Years of Class. Scholarship*. Oxford 1954.

¹⁰⁷ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 11.

su posición, si admitimos una datación para la *Apología* de Jenofonte basada en la muerte de Ánito (385 a.C), resulta evidente que la obra de Platón tuvo que ser necesariamente anterior pues, como hemos dicho, resulta casi imposible retrotraer su publicación más allá de 389 a.C.

Algunos datos internos de la *Apología* de Jenofonte podrían ayudar a confirmar este hecho. En efecto, Jenofonte reconoce en *Ap.* 1 que otros muchos han escrito sobre el proceso y muerte de Sócrates¹⁰⁸. No tenemos noticias de que se escribiera ninguna *Apología* por esas fechas aparte de la dudosa de Critón y de las publicadas por Lisias, Platón y el mismo Jenofonte. Desde este punto de vista, parece por tanto lógico que entre esos "otros" mencionados por Jenofonte se encontrara Platón con su *Apología* y que esta última fuera por tanto anterior.

Si bien esto entra dentro de lo verosímil e incluso de lo probable, no debemos sin embargo pasar por alto la advertencia de Gigon¹⁰⁹. El Proceso de Sócrates tuvo que causar necesariamente honda conmoción entre todos los discípulos del filósofo. Cuesta mucho creer entonces que discípulos como Antístenes, Esquines o Euclides no escribieran nada sobre los últimos días del maestro. Tal vez, conservando nosotros apenas algunos títulos de sus obras, seamos incapaces de vislumbrar lo que éstos contenían, como lo hubiéramos sido bajo las mismas circunstancias con títulos platónicos como *Fedón* o *Critón*.

¹⁰⁸ V. supra § II.2.

¹⁰⁹ O. Gigon, "Xenophon's Apologie des Sokrates". *Museum Helveticum* III (1946) 210-245, pp. 212 s.

II.3 LAS FUENTES DE LA APOLOGIA

Si Jenofonte no estuvo presente durante el proceso de Sócrates es obvio que tuvo que redactar su *Apología* recurriendo a testimonios de segunda mano. Es muy probable que, como hemos dicho, esta obrita de Jenofonte fuera escrita por su autor en su plácido retiro de Escilunte. En estas circunstancias, lo más probable es que Jenofonte utilizara como fuente otra literatura socrática sobre este tema que le viniera fácilmente a mano. En este capítulo trataremos, por tanto, de dilucidar cuáles fueron las fuentes de que se sirvió Jenofonte para la redacción de su *Apología*.

II.3.1 HERMOGENES

Ya que Jenofonte basa la autoridad de su escrito en la figura de Hermógenes¹¹⁰, parece imprescindible dedicar unas líneas a este oscuro discípulo de Sócrates. Aunque no sabemos mucho de él, es indudable que debió desempeñar un importante papel en el entorno más inmediato del maestro ya que, además de su continuada presencia en las obras socráticas de Jenofonte, su figura no resulta en absoluto desconocida para la obra de dos escritores socráticos tan importantes como Platón o Esquines.

Hijo de Hipónico, hermanastro del potentado Calias e íntimo amigo de Crátilo, sabemos que hacía gala de una gran pobreza que

¹¹⁰ Ap. 2. Para la figura de Hermógenes resulta especialmente útil el artículo de O. Gigon, "Xenophons Apologie des Sokrates". *Museum Helveticum* III (1946) 210-245, en pp. 214 ss. y más recientemente F. Souto, "Hermogenes Socraticus". *Faventia* 21.2 (1999) 89-96.

contrastaba especialmente con la riqueza de su hermano¹¹¹. Esta pobreza como actitud ante la vida era algo reflexionado y querido¹¹² y quizá por ello presida también el dibujo de la figura de Hermógenes en el *Telauges* de Esquines¹¹³, en donde el mismo Sócrates se burlará de un Hermógenes que permite a su amigo, el pitagórico Telauges, andar por ahí como un mendigo.

Tal vez fue su austeridad en el vivir lo que le llevó a desarrollar una especial devoción hacia los dioses¹¹⁴, a los que ofrece alegremente de lo poco que posee y les sirve con ánimo reverente.

Todo lo anterior podría explicar quizá su comportamiento en el *Simposio* de Jenofonte¹¹⁵, donde muestra una clara incapacidad de adaptación a la ufanidad de este tipo de reuniones, que le valdrá incluso un ligero reproche por parte de Sócrates.

Si poco es lo que podemos decir del aspecto humano de Hermógenes, mucho más difícil nos resulta el análisis de sus actitudes intelectuales. En efecto, su presencia en el *Crátilo* de Platón no nos arroja demasiada luz. Además de su relación con Crátilo, parece que está informado sobre Protágoras y Eutidemo pero no se le aprecia ninguna postura clara filosóficamente hablando, lo que nos hace plantearnos qué motivos pudo tener Platón para incluirlo en su diálogo.

¹¹¹ Plat. *Crat.* 384C; 391C; Xen. *Mem.* II 10.3.

¹¹² Lo demuestra el hecho de que alabe la educación de Sócrates para con su hermanastro Calias en Xen. *Symp.* VIII 12.

¹¹³ Cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, pp. 226 ss.

¹¹⁴ Xen. *Symp.* III 14; IV 46-49; VIII 3.

¹¹⁵ Xen. *Symp.* VI 1-5.

Diógenes Laercio le hace precipitadamente discípulo de Parménides¹¹⁶, pero no tenemos ninguna prueba al respecto. Su presencia en el *Telauges* de Esquines podría quizá sugerirnos alguna inclinación de Hermógenes hacia el pitagorismo ya que, aunque ciertamente sabemos muy poco acerca del Telauges, no está en absoluto descartado que contuviera una discusión de Sócrates sobre ciertas doctrinas pitagóricas¹¹⁷.

Por otro lado tal vez pudo ser amigo de Antístenes, como lo sugeriría la referencia de este último a su desheredado hermano que vive en la abyecta pobreza¹¹⁸.

Si hay algo fácilmente deducible de todo lo dicho hasta ahora es, como dijimos al principio, la perfecta integración de Hermógenes en los círculos socráticos. Además de en la *Apología*, Jenofonte usa su nombre como garantía de lo que escribe sobre los últimos días de Sócrates en *Memorabilia*¹¹⁹, mencionándolo también junto a otros nombres como uno de los más asiduos acompañantes de Sócrates¹²⁰. El parecido de esta lista con la que en el *Fedón* platónico¹²¹ contiene los nombres de los que estuvieron presentes en la muerte del maestro podría hacer suponer una copia de Platón por parte de Jenofonte. Tal copia es sin embargo imposible pues el nombre de Querécrates no aparece en la citada obra de Platón.

¹¹⁶ D. L. III 6.

¹¹⁷ Cf. H. Krauss, *Aeschinis Socratici reliquiae*. Lipsiae 1911, p. 109 ss.

¹¹⁸ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 228.

¹¹⁹ Xen. *Mem.* IV 8, 4 ss.

¹²⁰ Xen. *Mem.* I 2, 48.

¹²¹ 59B.

No se puede negar por tanto, a partir de los datos disponibles, que Sócrates mantuviera una estrecha relación con Hermógenes hasta el final de sus días. Pero, una vez confirmado esto, ¿hasta qué punto podemos dar por histórica una amistad entre Hermógenes y Jenofonte? Pues esta claro que sin una amistad previa, resultaría muy difícil creer que ambos contactaran tras la muerte de Sócrates y que Hermógenes le pasara a Jenofonte la información requerida para la redacción de la *Apología*¹²².

Hermógenes es uno de los participantes en el *Simposio* de Jenofonte, un simposio donde el mismo autor proclama haber estado presente¹²³. De ser cierto, este sería el único lugar en toda la Literatura Griega en el que ambos aparecen juntos. Lo demás, es decir las alusiones a un supuesto testimonio transmitido por Hermógenes¹²⁴, únicamente cabría interpretarlo como un teórico contacto de ambos tras la muerte de Sócrates, para el que, en todo caso, sólo tendríamos la palabra de Jenofonte y ninguna evidencia.

Pero como ya hemos visto, la presencia que reclama Jenofonte en su *Simposio* -si admitimos la cronología más comúnmente aceptada- es más que discutible¹²⁵; por otro lado las circunstancias históricas tampoco se muestran muy favorables para ese encuentro entre

¹²² Sabemos que Jenofonte no estuvo o estuvo muy poco en Atenas tras la ejecución de Sócrates y que, después de unirse a Agesilao para luchar a su lado en Coronea, se retiró a Escilunte, lo que todavía dificultaría más una amistad posterior a la muerte del maestro. V. supra § II.2.

¹²³ Xen. *Symp.* I 1.

¹²⁴ Xen. *Mem.* IV 8, 4; *Ap.* 2.

¹²⁵ V. infra § III.2.

Hermógenes y Jenofonte al que claramente aluden *Memorabilia* y *Apología*.

En efecto, sólo admitiendo -en contra de lo que parecen indicar la mayoría de las fuentes antiguas¹²⁶- que Jenofonte no fue desterrado en 399, tras la expedición de los diez mil, sino en el 394 por luchar al lado de Agesilao en la batalla de Coronea contra sus propios compatriotas, cabría postular una posible estancia en Atenas por parte de Jenofonte a su regreso de Asia, que le permitiera reunirse con Hermógenes e informarse sobre lo acaecido en el proceso de Sócrates. En todo caso tenemos que dejar claro que no tenemos ninguna prueba de tal estancia en Atenas por parte de nuestro autor.

Pero, aún con todo esto, se añade una dificultad más. Sabemos que Platón y la mayoría de los socráticos (posiblemente también Hermógenes), tras la ejecución del filósofo, marcharon a casa de Euclides en Mégara¹²⁷, es decir abandonaron Atenas. No sabemos exactamente cuanto duró este exilio voluntario, pero las noticias¹²⁸ sobre el servicio militar de Platón parecen referirse a la guerra de Corinto, es decir, a los años 395-394 a. C.¹²⁹. Si el exilio de Platón y los socráticos se prolongó hasta esa fecha, esto supondría un serio problema más para aceptar esa supuesta reunión entre Hermógenes y Jenofonte, antes de que éste último marchara junto a Agesilao: aunque Jenofonte se hubiera pasado por Atenas, probablemente no habría encontrado a Hermógenes ni a ningún otro de los principales socráticos

¹²⁶ V. supra § II.2.

¹²⁷ Hermodoros apud D. L. III 6; II 106.

¹²⁸ Aristoxenos apud D. L. III 8; Aelian. *Var. Hist.* III 27; VII 24; Lucian. *paras* 43.

¹²⁹ H. Leisegang, "Platon", *R. E.* XX,2 (1950) 2342-2537, en col. 2350.

allí -salvo tal vez Antístenes que debió permanecer en Atenas todo ese tiempo ya que el panfleto de Polícrates parece que fue principalmente dirigido contra él y su obra¹³⁰-.

Porque, que esta reunión tuviese lugar en algún lugar fuera de Atenas o ya en la finca de Escilunte otorgada a Jenofonte por los Espartanos, se nos muestra hartó improbable. Tampoco parece satisfactorio que tales contactos se produjeran por carta¹³¹. Teniendo en cuenta todos estos datos, me parece tremendamente aventurado aceptar sin más, como hace Ollier¹³² una amistad entre Hermógenes y Jenofonte, simplemente basándose en lo dicho por el autor en los pocos lugares ya reseñados de sus obras socráticas¹³³.

Me parece mucho más razonable que Jenofonte se cerciorara de lo que escribe por su cuenta, basándose sobre todo en rumores¹³⁴ o tal vez en las obras de otros socráticos, y que luego se sirviera de nombre de uno de aquellos que le constaba estuvieron presentes en la muerte de Sócrates, en este caso Hermógenes, para dar mayor autoridad a su escrito¹³⁵.

¹³⁰ V. infra § II.3.2.

¹³¹ E. Richter, *Xenophons-Studien. Jahrb. Phil., Suppl. XIX* 1892, 59-154, en p. 128; A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 9.

¹³² *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 96.

¹³³ *Ap.* 2; *Mem.* IV 8.4.

¹³⁴ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 14.

¹³⁵ O. Gigon, "Xenophons Apologie des Sokrates". *Museum Helveticum* III (1946) 210-245, en p. 216.

II.3.2 ANTISTENES

Jenofonte no menciona a Antístenes como una de sus fuentes para la *Apología y Defensa*. Sin embargo, la crítica moderna ha creído ver en éstas claras influencias antisténicas¹³⁶. Y es que Antístenes es uno de los pocos socráticos de cuyo pensamiento, a pesar de sólo poseer misérrimos fragmentos y algunos testimonios tardíos, es posible reconstruir las líneas maestras. En esto ha tenido también un peso fundamental Diógenes de Sinope, a quien se ha considerado discípulo de Antístenes y de quien tenemos una más abundante información¹³⁷. Será preciso pues hablar un poco de Antístenes¹³⁸ antes de entrar a examinar esas supuestas influencias.

Hijo de Antístenes de Atenas y de una esclava tracia¹³⁹, no sabemos con seguridad la fecha de su nacimiento. El hecho de que Diógenes Laercio lo mencione como combatiente en Tanagra (426 a.C.)¹⁴⁰ y de que aparezca en la escena del *Simposio* de Jenofonte (fecha

¹³⁶ Cf., sobre todo, K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1893-1901.

¹³⁷ D. L. VI 21. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*, London 1957, pp. 101 ss. Para la relación Antístenes-Diógenes cf. K. v. Fritz "Antisthene e Diogene", *Studi Italiani di Fil. Class.* N.S. 5 (1927) 133-149, ahora también en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Amsterdam 1991, p. 59 ss.

¹³⁸ Especialmente exhaustivo con los "realia" de Antístenes se muestra Natorp "Antisthenes" *R. E.* I.2 (1894) 2537-2545, col. 2538, a quien debemos mucha de la información aquí referida. Cf. también F. Caizzi, "Antistene", *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 38 (1964) 48-49 para sus relaciones con Jenofonte.

¹³⁹ D. L. VI 1; II 31.

¹⁴⁰ Para la datación v. Thuc. III 91.

dramática 422 a.C.)¹⁴¹ como un hombre ya maduro, parece sugerir una fecha de nacimiento en torno al 450. Fue por tanto mayor que Jenofonte, Platón e Isócrates.

Tras Tanagra debió unirse al círculo de un Gorgias prácticamente recién llegado a Atenas¹⁴², en el que resaltó como sofista y retor¹⁴³. A esta etapa debe quizá Antístenes sus contactos con sofistas de la talla de Protágoras¹⁴⁴, Pródico e Hipias¹⁴⁵.

No tardaría en conocer a Sócrates y en quedar impresionado por la forma de vivir del maestro. A partir de ese momento se contaría como uno de sus más fieles seguidores¹⁴⁶. No en vano Platón le menciona como uno de los que acompañaron al filósofo en el día de su muerte¹⁴⁷.

Tras la muerte de Sócrates, Antístenes fundó una nueva escuela en el gimnasio Cinosarges, antiguamente reservado para νόθοι como él¹⁴⁸. Del célebre gimnasio tomaría el nuevo movimiento no sólo el nombre de "escuela cínica" sino también a su patrón Heracles¹⁴⁹.

¹⁴¹ V. infra § III.2.

¹⁴² Se calcula que Gorgias llegó en torno al 427 a.C.

¹⁴³ D. L. VI 1-2; *fr.* V A 11 y 12 Gian.

¹⁴⁴ D. L. IX 53; Plat. *Euthyd.* 286C; Isoc. *Hel.* 2.

¹⁴⁵ Xen. *Symp.* IV 62 ss.

¹⁴⁶ Xen. *Mem.* III 11, 17; *Symp.* IV 43; IV 44; VIII 4 s.; D. L VI 2.

¹⁴⁷ Plat. *Phaed.* 59B.

¹⁴⁸ D. L. VI 13 = *Fr.* V A 22 Giann.

¹⁴⁹ Iulian. *Or.* VI 167 BC; Apulei. *Florid.* IV 22; Apol C 22. Otros creen que el verdadero fundador del cinismo es Diógenes, al que apodaban el perro (κύων) cf. F. Sayre "Antisthenes the Socratic" *Classical Journal* 43 (1948) 237-244, ahora también

No sabemos demasiado acerca de su muerte. Diodoro¹⁵⁰ le cita entre los famosos aún vivos en la Ol. 103 (366 a.C); debía de tener entonces unos 80 años. Los datos proporcionados sobre el final de su vida por Diógenes Laercio y Juliano son muy poco seguros y no dignos de demasiado crédito.

Parece que tuvo un carácter difícil y que por este motivo no encontró demasiados alumnos¹⁵¹. De hecho, uno de sus grandes enemigos fue Platón, al que criticó sin piedad en el *Sato*¹⁵². Platón por su parte lo atacó de modo continuado, aunque sin mencionarlo, en muchos de sus escritos¹⁵³. Se ha hablado también de una guerra literaria entre Antístenes y Aristipo pero con mucho menor fundamento¹⁵⁴. Contrario a Antístenes se muestra sin embargo mucho más claramente Isócrates¹⁵⁵ lo que no puede extrañarnos dado el desprecio que llegó a sentir el cínico contra toda la retórica y el

en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, p. 73-85 y A. A. Long "The Socratic tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic ethics" en R. B. Branham & M. Goulet-Gaze, *The Cynics*. Berkeley 1996, 28-46 en 31 ss. y G. Giannantoni "Antistene fondatore della scuola cinica?" en M. Goulet Gazé (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, p. 15 ss.

¹⁵⁰ D. L. VI 18; Iulian. *Or.* VI 181A etc.

¹⁵¹ D. L. VI 4.

¹⁵² D. L. III 35; Herodicus apud Athen. V 220DE; XI 507A.

¹⁵³ Cf. *Thaet.*; *Euthyd.*; *Cratyl.*; *Hipp. I y II*; *Ion*; *Euthyphr.* Más sobre la rivalidad de ambos personajes en V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952, p. 375 n. 2

¹⁵⁴ Cf. Natorp, "Antisthenes". *R. E.* I,2 (1894) 2538-2545, col. 2540.

¹⁵⁵ XIII 1; *Paneg.* 188 donde sin duda contesta al escrito de Antistenes Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἀμάρτυρον D. L. VI 15.

maestro Gorgias en particular¹⁵⁶. Los ideales y héroes de la democracia no corrieron mejor suerte ante la atenta mirada de Antístenes¹⁵⁷. Todo esto contrasta con la imagen que nos han transmitido Teopompo¹⁵⁸ y el propio Jenofonte¹⁵⁹ que nos pinta de él un retrato mucho más suave. Excluido voluntariamente de la vida pública ateniense, sin casa, pobre y sin necesidades¹⁶⁰, se vuelve en un sermón de austera suficiencia hacia los pobres y disminuidos. Si nos fiamos de Jenofonte¹⁶¹, no iba sin embargo como un mendigo, ni llevaba bastón y tribón, ni vivía en la calle, por más que nos diga Diógenes Laercio. Es más parece que debió de cobrar dinero por sus clases¹⁶².

Antístenes fue un prolifiquísimo escritor. Su formación discurrió entre las enseñanzas sofísticas y Sócrates. Esta dualidad dejó huella en el contenido de su obra, dividida a la sazón entre escritos retóricos y filosóficos¹⁶³. Entre estos últimos resaltaron especialmente sus diálogos que parece no tuvieron un carácter exclusivamente socrático¹⁶⁴. La

¹⁵⁶ Athen. 220D.

¹⁵⁷ Athen. 220C

¹⁵⁸ Apud D. L. VI 14

¹⁵⁹ D. L. VI 15; cf. *Symp.* IV 61

¹⁶⁰ Xen. *Symp.* III 8; IV 34 ss.

¹⁶¹ *Loc. cit.*

¹⁶² D. L. VI 9; cf. Plat. *Euthyd.* e Isoc. *Helena*.

¹⁶³ Fr. V A 12 Giann.: innumerabiles eius libros, quos alios philosophico alios rhetorico genere conscripsit.

¹⁶⁴ D. L II 64; III 35; VI 1; Athen X 507A; V 220D etc.

lista de escritos antisténicos compuesta por los bibliotecarios alejandrinos contenía un total de 74 títulos¹⁶⁵, que fueron repartidos en diez tomos. En el primer tomo se encontraban los escritos retóricos (entre ellos las declamaciones *Αἶας* y *Ὀδυσσεύς* que han llegado hasta nosotros), Del II al VII los filosóficos, en el VIII y IX una hilera de tratados sobre la exégesis alegórica de Homero y el X un suplemento de escritos ético-políticos

De todo lo expuesto hasta aquí se pueden sacar ya interesantes conclusiones, que habrán de tener un peso importante a la hora de valorar el influjo de Antístenes en Jenofonte y su significado a la hora de considerar a Jenofonte como fuente de Sócrates.

Ha quedado perfectamente probado que Antístenes fue un verdadero discípulo de Sócrates, y uno de sus más allegados. Su presencia en el *Simposio* de Jenofonte nos da el *terminus a quo* (422 a.C) para calcular la extensión de su trato con el maestro, lo que nos arroja nada más y nada menos que 23 años de relaciones con Sócrates. Antístenes conoció así a un Sócrates con apenas 47 años, es decir convivió en principio con el mismo Sócrates que plasmó Aristofanes en su comedia las *Nubes* (423 a.C) y que les estuvo vedado por evidentes razones de edad a Platón, Jenofonte y Esquines¹⁶⁶.

Su prestigio como filósofo y retor, unido a la edad ya madura que presentaba desde los primeros tiempos de su relación con Sócrates, nos garantiza una capacidad suficiente en Antístenes para captar en toda su profundidad la figura del maestro. Su presencia en el día de su muerte

¹⁶⁵ D. L. VI 15-18.

¹⁶⁶ Cf. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, pp. 11; 16 s.

y probablemente también durante el proceso nos avala una información de primera mano con respecto a los últimos días de Sócrates.

Otro problema es su calidad y sobre todo su fidelidad como escritor de diálogos socráticos. La valoración de estos aspectos de Antístenes nos ha llegado sobre todo a través de Platón y Aristóteles, personajes que sabemos no fueron precisamente proclives hacia este escritor¹⁶⁷. No debemos menospreciar sin más la importancia de Antístenes. Sabemos que fue el único que permaneció en Atenas tras la muerte de Sócrates y que contra él se dirigió fundamentalmente la requisitoria de Polícrates, lo que nos muestra la importancia que debió de ejercer su obra y pensamientos¹⁶⁸. Habrá por tanto que manejar estas críticas con sumo cuidado.

Podemos ciertamente tener la seguridad de que Antístenes fue muy libre a la hora de tratar la figura de Sócrates en sus diálogos y que la utilizó como un prestigioso vehículo para extender sus propias ideas¹⁶⁹. Sin embargo, sabemos también que nada distinto de esto hizo el propio Platón. Por otro lado, si a Antístenes se le puede acusar quizá de un excesivo impulso retórico en sus escritos socráticos¹⁷⁰, con la misma razón se le podría achacar a Platón un exceso del elemento dramático en sus diálogos¹⁷¹: Si Antístenes escribió discursos, Platón

¹⁶⁷ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 103; Natorp, "Antisthenes". *R. E.* I,2 (1894) 2538-2545, p. 2539.

¹⁶⁸ G. Giannatoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 186; K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. vol. I, Berlin 1893, p. 461. Cf. Chroust, *op. cit.* p. 14.

¹⁶⁹ Natorp, *op. cit.* 2544, 31.

¹⁷⁰ D. L. VI 1: (Ἀντίσθηνης) τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει.

¹⁷¹ W. Jaeger, *Paideia*. Trad. esp. México 1957, p. 395.

escribió tragedias¹⁷². De todas formas el hecho de que el Sócrates de Antístenes, como el de los otros socráticos, brille con una luz diferente del de Platón, no nos puede llevar a despreciar el testimonio de Jenofonte¹⁷³ toda vez que como ha advertido ya Jaeger¹⁷⁴, estas marcadas contradicciones entre socráticos podrían ser algo inherente al propio carácter de Sócrates.

En cuanto a la transmisión del Sócrates antisténico a los escritos de Jenofonte, en este caso a la *Apología*, nos enfrentamos en principio a los mismos problemas de los que ya hablamos al tratar el problema de Hermógenes¹⁷⁵, es decir, la alta improbabilidad de sostener un hipotético contacto tanto físico como epistolar entre Jenofonte y Antístenes tras el proceso del 399¹⁷⁶.

Sin embargo, el hecho de que Antístenes sea un escritor muy prolífico nos aclara en parte el panorama, ya que Jenofonte pudo informarse y empaparse de las enseñanzas antisténicas simplemente con la lectura de sus obras¹⁷⁷ (la evidente semejanza entre un título de Antístenes como *Ciro* y la *Ciropedia* de Jenofonte apunta quizá en ese sentido: un Jenofonte asiduo lector de las obras de Antístenes)¹⁷⁸.

¹⁷² D. L. III 5.

¹⁷³ W. Jaeger, *Paideia*. Trad esp. México 1957, p. 397-8.

¹⁷⁴ *Op. cit.*, p. 403.

¹⁷⁵ V. *supra* § II.3.1.

¹⁷⁶ A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, p. 29 n. 21.

¹⁷⁷ W. Jaeger, *Paideia*. Trad, esp. México 1957, p. 397.

¹⁷⁸ Cf. A Lesky, *Historia de la literatura griega*. Trad esp. Madrid 1969, p. 533.

Abordemos ahora las que se han venido considerando como las principales influencias de Antístenes en Jenofonte¹⁷⁹.

En *Apología* 1, Jenofonte fundamenta la redacción de su obra en que, aunque otros muchos han escrito acerca del juicio de Sócrates, sin embargo nadie ha dejado suficientemente claro que en aquel momento el filósofo prefería la muerte a la vida. Esta extraña preferencia del Sócrates de Jenofonte tiene su fundamento en una huida voluntaria de los males causados por la decadencia de la vejez¹⁸⁰.

Aunque el Sócrates de Platón también alude a lo avanzado de su edad¹⁸¹ y a la oportunidad de su muerte¹⁸², expresando sus dudas sobre la bondad o maldad de la muerte¹⁸³, lo cierto es que esto no sirve para justificar su conducta ante el tribunal¹⁸⁴.

Es precisamente en esa tácita búsqueda de la muerte por parte del Sócrates jenofónico donde posiblemente se esté superando al Sócrates histórico y donde debemos buscar, por tanto, una de las principales influencias antisténicas¹⁸⁵. En efecto, Antístenes proclamó que el morir feliz era la cima de las ambiciones humanas¹⁸⁶. Su discípulo Diógenes

¹⁷⁹ F. Dümmler, *Antisthenica*. Bonn 1882; K. Jöel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Berlin 1893-1901 y más recientemente H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957.

¹⁸⁰ Xen. Ap. 6; 7; 8; 23; 32.

¹⁸¹ Plat. Ap. 38C.

¹⁸² Plat. Ap. 41D.

¹⁸³ Plat. Ap. 29A.

¹⁸⁴ V. infra § II.4.4.

¹⁸⁵ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 107.

¹⁸⁶ D. L. VI 5.

de Sinope, al ser preguntado sobre si la muerte era algo malo, contestó "¿cómo puede serlo si cuando está presente no nos damos cuenta de ello?"¹⁸⁷. En otra ocasión afirmó: "la muerte no es nada malo ni ruin"¹⁸⁸. Y es que los cínicos vieron en la muerte una salida a las penas de esta vida. No en vano Diógenes sostuvo que no es malo vivir sino el hecho de vivir mal¹⁸⁹. De este hecho deriva posiblemente ese terror a la vejez que le lleva a afirmar que no hay nada más penoso que un anciano desvalido¹⁹⁰ y que tiene fiel reflejo en la *Apología* de Jenofonte. Es esta huida de la vejez lo que posiblemente hizo a muchos cínicos refugiarse en el suicidio. Así Diógenes de Sinope escapó de la vida por un acto voluntario¹⁹¹, Metrocles se colmó con la muerte¹⁹² y Menipo se suicidó cuando encaraba su destitución¹⁹³. La muerte fue una constante preocupación del movimiento cínico, como lo demuestran las obras que escribieron sus dos máximos representantes: Antístenes fue el autor de *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν*, *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* y *Περὶ τῶν ἐν ἄδου*¹⁹⁴ mientras que Diógenes compuso *Περὶ θανάτου*¹⁹⁵.

¹⁸⁷ D. L. VI 68.

¹⁸⁸ Epict. Diss. I 24, 6 = fr. V B 265,6 Giann.

¹⁸⁹ D. L. VI 55.

¹⁹⁰ D. L. VI 51.

¹⁹¹ D. L. VI 77.

¹⁹² D. L. VI 95.

¹⁹³ D. L. VI 100.

¹⁹⁴ D. L. VI 17.

¹⁹⁵ D. L. VI 80.

En Apología 16, encontramos también otro pasaje susceptible de contener importantes influencias antisténicas. Sócrates habla al jurado en estos términos: "¿de quién sabéis que esté menos que yo esclavizado de las pasiones del cuerpo? Y ¿cuál de los hombres veis más libre que yo, que no recibo de nadie regalos ni soldada? Y más justo ¿a quién podréis razonablemente considerar que al que está ajustado a lo presente y a lo que le es dado de tal modo que nada de lo ajeno necesita?"¹⁹⁶. De todas estas virtudes que Jenofonte está atribuyendo aquí a su Sócrates, la ἐγκράτεια parece preponderar claramente, lo que ya de por sí es muy sospechoso de contener influencias antisténicas. Al principio se hace alusión a un supuesto desprecio de las pasiones del cuerpo, es decir, del placer por parte de Sócrates. La huida del placer fue una constante en el pensamiento cínico y una de las máximas del pensamiento de Antístenes por las que el fundador del cinismo pasaría a la posteridad: "prefiero estar loco a experimentar placer" exclamó¹⁹⁷. Su discípulo, Diógenes de Sinope, tampoco se quedaría corto, siguiendo fielmente los pasos de su maestro: nos habla así de que "el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero"¹⁹⁸ y de como "los débiles son esclavos de sus pasiones"¹⁹⁹ y "los amantes desdichados por placer"²⁰⁰. El placer es así visto por los cínicos como una forma de esclavitud, un formidable impedimento para la consecución de la

¹⁹⁶ Cf. Xen. *Mem.* I 2, 1.

¹⁹⁷ D. L. VI 3: *μανεῖν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν* Para la teoría del placer en Antístenes cf. A. Brancacci, "Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène" en M. Goulet-Gazé & R. Goulet (eds.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, pp. 35-55.

¹⁹⁸ D. L. VI 71: *καὶ γὰρ αὐτὴ τῆς ἡδονῆς ἡ καταφρόνησις ἡδύτατη προμελετηθεῖσα*.

¹⁹⁹ D. L. VI 66: *ἔφη...τοὺς δὲ φαύλους ταῖς ἐπιθυμίαις δουλεῖν*.

²⁰⁰ D. L. VI 67: *τοὺς ἐρώντας ἔφη πρὸς ἡδονὴν ἀτυχεῖν*.

ἐγκράτεια y de la autarquía moral, máximas virtudes dentro del pensamiento cínico²⁰¹. Quizá debido a la importancia que adquiere el placer, le dedicará Antístenes una de sus obras: *Περὶ ἡδονῆς*²⁰². Al dinero y al lujo se refiere claramente Sócrates en la segunda frase que hemos recogido de *Apología* 16²⁰³. Aunque de Diógenes Laercio se puede inferir que Antístenes, al contrario que Sócrates, sí cobró dinero por sus clases²⁰⁴, no se puede negar sin embargo el total rechazo que sintieron los cínicos hacia la riqueza. Así Diógenes de Sinope predicó que "la pasión por el dinero era la metrópolis de todos los males"²⁰⁵; mientras que Antístenes, por su parte, consideró el lujo como el mayor mal para el hombre: "ojalá vivieran en el lujo los hijos de mis enemigos"²⁰⁶. Podemos suponer por otra parte que similares contenidos se recogerían en la obra *Περὶ πλούτου* cuyo título nos ha sido transmitido por Diógenes Laercio como perteneciente a Diógenes de Sinope²⁰⁷. Es muy posible por tanto que toda esta falta de consideración hacia el placer y la riqueza que muestra el Sócrates de Jenofonte tenga una verdadera base antisténica (Jenofonte consideraba a Antístenes como el ἐγκρατέστατος, lo que demuestra sin duda su

²⁰¹ Para esto cf. A. N. M. Rich, "The Cynic conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ" *Mnemosyne*, ser. IV 9 (1956) 23-29 ahora en M Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, pp. 233-239.

²⁰² D. L. VI 17.

²⁰³ Cf. también Xen. *Mem.* I 6,3 y I 3,5.

²⁰⁴ D. L. VI 9.

²⁰⁵ D. L. VI 50: τὴν φιλαργυρίαν...μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν Cf. también VI 28.

²⁰⁶ D. L. VI 8: ἐχθρῶν παῖδες...τρυφήσειαν.

²⁰⁷ D. L. VI 80.

admiración por el cínico²⁰⁸), si bien no podemos olvidar que Platón también hace reiterada referencia a la ἐγκράτεια del filósofo, teniéndose que admitir, por tanto, al menos un cierto fundamento socrático para estas doctrinas. Esto no nos debería extrañar ya que el propio Antístenes reconoce haber tomado de Sócrates su firmeza de carácter y haber emulado su impasibilidad²⁰⁹, mientras que en otra ocasión declaró que "la virtud...no necesitaba más que la fortaleza de un Sócrates"²¹⁰.

En *Apología* 18, encontramos algunas reflexiones interesantes del Sócrates de Jenofonte: "¿[cuál diremos que es la causa] de que durante el asedio se compadecieran los otros de sí mismos, mientras que yo no pasaba más apuros que cuando la ciudad gozaba de la mayor prosperidad?, ¿y de que los demás se procuren sus disfrutes del mercado, y a mucho costo, y yo, en cambio, del espíritu, y sin gasto, me los amañe más dulces que los de ellos?".

Parece difícil no poner en conexión esto con las opiniones que vierte Antístenes en el *Simposio* acerca de su particular modo de entender la "riqueza": "porque creo, señores, que los hombres no es en la casa donde tienen la riqueza y la pobreza sino en las almas... La posesión de más precio que hay en mi riqueza calculo que es aquello de que, si alguno aún lo que tengo ahora me arrebatará, ningún trabajo veo yo tan vil ni tan barato que no me hubiera de proporcionar sustento suficiente. Pues hasta cuando quiero darme buena vida y disfrutar delicias, no es al mercado adonde voy a comprar las lujosas mercaderías (que salen demasiado caras), sino que las saco de la

²⁰⁸ D. L. VI 15.

²⁰⁹ D. L. VI 2.

²¹⁰ D. L. VI 11.

despensa de mi alma. Y mucho más importa para el placer cuando después de aguardar a tener falta me acerco a él que cuando disfruto de alguna cosa cara... Y merece atención el ver como también una riqueza como esa vuelve a los hombres liberales"²¹¹.

Algo parecido encontramos también en su discípulo Diógenes de Sinope: "si un terremoto destruye toda la casa, como sucedió una vez en Esparta, y todas las ovejas resultan muertas de modo que ningún hombre tiene con qué vestirse, y la necesidad inunda no sólo en Ática sino también Beocia así como el Peloponeso y Tesalia, yo no estaré peor ni más desvalido que antes. Porque ¿cuánto más desnudo voy a estar que ahora?, ¿cuánto más sin casa?. Yo encontraré toda la comida que necesito en manzanas, mijo, cebada, algarrobas, las más baratas lentejas, bellotas asadas entre las cenizas y granos de cornejo...cosas con las que incluso el más grande animal puede subsistir"²¹².

Una lucha abierta contra los bienes terrenales fue mantenida sin tregua por Diógenes de Sinope. Él mantenía que "estar desnudo es mejor que llevar un manto de púrpura, que dormir sobre el suelo desnudo es mejor que tener la más blanda de las camas"²¹³.

Todo este tipo de premisas cínicas se justifican en el hecho de que sólo se reconoce como posesión verdadera la sabiduría. Así Antístenes dentro de su abyecta pobreza insistió en que la sabiduría era la única posesión segura, la posesión para siempre²¹⁴, ya que sólo consideraba

²¹¹ Xen. *Symp.* IV 34-43.

²¹² Dio Chrysost. *Or.* VI 61-62. cf. Themistius *Περὶ ἀρετῆς ἢ περὶ ἀσκήσεως* cap. 40-41, que parece tener una fuerte base antisténico cínica.

²¹³ Epict. *Diss.* I 24, 6-7 = *fr.* V B 265,7 Giann.

²¹⁴ D. L. VI 13: τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνεσιν· μήτε γὰρ καταργεῖν μήτε προδίδοσθαι.

auténticas posesiones las que tenían cobijo en el alma²¹⁵. La sabiduría y la virtud, decía, son armas de las que uno nunca se ve privado²¹⁶. Así Diógenes de Sinope afirma de Antístenes: "él me enseñó lo que era mío y lo que no. Un estado no es mío. Parientes, criados, amigos, los lugares familiares o un determinado modo de vida... todas esas cosas pertenecen a otros. ¿Qué es lo que es tuyo entonces? El uso de la apariencia de las cosas. Y me mostró que tengo esto, y teniendo esto no estoy sujeto a ninguna restricción u obligación, y nadie puede impedirme o forzarme a usarlo"²¹⁷.

Por otro lado es perfectamente posible, como se ha señalado en más de una ocasión, que todas estas ideas antisténico-cínicas tengan también un fuerte fundamento socrático. En efecto, Jenofonte atribuye a su Sócrates un comportamiento ascético muy similar al preconizado por los cínicos²¹⁸, Diógenes Laercio también²¹⁹, y lo que es más importante, tampoco el Sócrates de Platón (libre en principio de todo influjo antisténico) escapa a este tipo de planteamientos²²⁰, ni el

²¹⁵ Xen. *Symp.* IV 34: ὅτι νομίζω ('Αντισθένης), ὁ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς.

²¹⁶ D. L. VI 12 y 13. Cf. Themistius *Περὶ ἀρετῆς* 31, que probablemente esté bebiendo de alguna fuente antisténico-cínica.

²¹⁷ Epict. *Diss.* III 24, 68 = fr. V B 290,68 Giann. Cf. Themistius, *loc. cit.* 25; 28-30; 33.

²¹⁸ Xen. *Mem.* I 3, 5-7; I 6, 4-8

²¹⁹ D. L. II 25; 27.

²²⁰ Plat. *Symp.* 174A: nuevas sandalias y capa para el banquete; Plat. *Phaedr.* 229A: Sócrates descalzo; Plat. *Symp.* 219B: Alcibíades alaba la capacidad de Sócrates para adaptarse al frío y la fatiga.

Sócrates plasmado por la Comedia²²¹. Nada debe extrañarnos esta circunstancia. Antístenes fue un discípulo de Sócrates y probablemente la escuela cínica haya arrancado por ello a partir de fundamentos socráticos. Sí parece claro, sin embargo, que el Sócrates de Jenofonte va más lejos que el de Platón en lo que a su autosuficiencia se refiere. Y es posiblemente en esto, en una cuestión de grado, donde debamos sentir el influjo de la moral preconizada por Antístenes en Jenofonte.

En *Apología* 19 el Sócrates de Jenofonte increpa a Meleto de esta manera: "dí si sabes de alguno que por mí haya venido en convertirse de piadoso en impío, o de prudente en soberbio y desmedido, o de parco y arreglado en derrochador, o de moderado en el beber en borracho empedernido, o de empeñoso y trabajador que fuera en vago y flojo o sometido a cualquier otro placer ruín y envilecedor". Algo muy parecido afirma Jenofonte en sus *Memorabilia*: "¿cómo...pudo haber hecho a otros hombres impíos o sin ley o glotones o incontinentes para los placeres o blandos ante las penalidades?"²²². Todas estas alabanzas de Sócrates por parte de Jenofonte suenan al modelo de enseñanza y de maestro preconizado por los cínicos. Así Diógenes de Sínope declaró que era necesario "la razón o un dogal"²²³ para tener un modo adecuado de conducta mientras Antístenes afirmó que la más importante lección a aprender era "cómo zafarse de tener algo que olvidar"²²⁴; "nosotros", añadía, "tenemos que aprender de

²²¹ Aristoph. *Nub.* 362; 414: se comenta la gran capacidad de aguante físico de Sócrates y sus discípulos.

²²² Xen. *Mem.* I 2, 2.

²²³ D. L. VI 24.

²²⁴ D. L. VI 7: τὸ περιαιρεῖν...τὸ ἀπομανθάνειν.

aquellos que saben que nuestras faltas han de ser evitadas"²²⁵. No sólo el modelo de enseñanza y de enseñante, sino las enseñanzas mismas a que hace referencia el Sócrates de Jenofonte en *Apología* 19, parecen inmersas en el más pura doctrina cínica: los conceptos de ἐγκράτεια y de φιλοπονία parecen, en efecto, predominar. De la primera ya hemos hablado antes. Hablemos, sin embargo, un poco de la φιλοπονία. este concepto es puramente antisténico y constituye uno de los pilares básicos de su moralidad²²⁶. El cínico reivindica el valor del esfuerzo (no del trabajo, por lo que tiene de alienación e integración²²⁷) como ejercicio de sobriedad y endurecimiento de la sensibilidad frente a las tentaciones de la comodidad y del lujo, solamente conducentes a una pérdida de la libertad²²⁸. Se elogia así el esfuerzo como camino que lleva a la virtud (ἀρετή), algo que ya tenía precedentes en la ética tradicional y que estaba ejemplificado fielmente por la mítica figura de Heracles²²⁹, patrón de los cínicos²³⁰ al que Antístenes dedicaría no menos de tres libros²³¹ exaltando las más apreciadas virtudes cínicas.

²²⁵ D. L. VI 8: εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδόντων.

²²⁶ Cf. Dio Chrysost. or. III 85.

²²⁷ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 112. Para la ética del trabajo cínica cf. H. Schulz-Falkenthal, "Zum Arbeitsethos der Kyniker" en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, p. 287-302.

²²⁸ Cf. C. Garcia Gual, *La secta del perro*. Madrid 1987, p. 23.

²²⁹ Cf. Garcia Gual, *op. cit.*, p. 33.

²³⁰ Iulian. or. VI 167 BC; Apulei. *Florid.* IV 22 = fr. V H 18 Giann.; Apol. C 22.

²³¹ Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος (D. L. VI 16), Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος, Ἡρακλῆς ἢ Μίδας (D. L. VI 18).

En *Apología* 20, Meleto acusa a Sócrates de haber incitado a los jóvenes a hacerle más caso a él que a sus propios padres. El filósofo reconoce este hecho y argumenta que existe una mayor capacidad para la educación en él que en los progenitores naturales de los muchachos²³². Esto se plasma de un modo mucho más concreto en *Apología* 30-31, donde el Sócrates de Jenofonte critica despiadadamente la educación recibida por el hijo de Ánito a manos de su padre, poniéndose el filósofo en materia de educación claramente por encima de su acusador. Estos episodios se han puesto en directa relación con la máxima antisténica "estima más a un hombre honesto que a un familiar"²³³. Desde luego sí parece probado por ciertos testimonios que los cínicos preconizaron, al menos, la debilitación de los principales vínculos familiares²³⁴; no en vano Antístenes advertía a su discípulo Diógenes de Sinope aquello de que "familiares, criados y amigos... pertenecen a otros"²³⁵. Y es que los cínicos en su búsqueda del "padre ideal" solían desaprobar al verdadero padre por desatender la adecuada educación de su hijo²³⁶, situación de la que se burlará por otra parte hasta el mismo Platón en su *Laques*²³⁷. Es en Platón precisamente donde encontramos el único inconveniente para aceptar estas ideas como un mero influjo antisténico-cínico sin más. En efecto,

²³² Xen. *Ap.* 20-21, cf. *Mem.* I 2, 49-51.

²³³ D. L. VI 12.

²³⁴ Antistenes en D. L. VI 11; VI 3; Diógenes en D. L. VI 77; Crates en VI 88. Sin embargo, un argumento en contra por parte de Diógenes en D. L. VI 66.

²³⁵ *Fr.* V B 290,68 Giann.

²³⁶ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 120.

²³⁷ 179CD.

el Sócrates platónico también aludirá²³⁸ al terrible fin en que desembocan los hijos de los famosos como consecuencia de su pésima educación.

II.3.3 PLATÓN

En este capítulo abordaremos el tema tan conflictivo de los supuestas influencias platónicas en Jenofonte. Muchos han sido los que, basándose en los innegables paralelos que se dan entre ambos autores, han intentado establecer una datación más fiable o al menos fijar la controvertida cronología relativa entre la *Apología* y el *Fedón* platónicos y la *Apología* de Jenofonte. A nuestro juicio tales intentos, aunque loables, son desgraciadamente vanos. La mayoría de los paralelos que encontrará el lector aquí referidos son susceptibles de ser utilizados en dos direcciones, a saber: un Jenofonte plagario de Platón o un Platón lector y copista de Jenofonte. Es decir, nos hallamos en una situación muy parecida a la que vimos en el *Simposio*²³⁹ y que no parece posible resolver, al menos, a partir del mero análisis interno de los paralelos. Si bien esto es cierto, tampoco lo es menos que tales paralelos, sin embargo, existen, y que no sería de recibo escribir un trabajo de este tipo sin esgrimir al menos un listado exhaustivo de ellos. Esto es lo que vamos a hacer.

Con todo, las objeciones anteriores no suponen obviar un hecho evidente, y es que nosotros, a partir de criterios exclusivamente cronológicos, nos hemos inclinado claramente la *Apología* de Jenofonte

²³⁸ *Gorgias* 455B; 522B; *Laques* 179-190, esp. 184D ss.; *Protagoras* 325D-326A etc; *Menon* 90B-94E.

²³⁹ V. infra § III.2.

como posterior al *Fedón* y a la *Apología* de Platón²⁴⁰. Es decir, a nuestro juicio, los paralelos aquí referidos sí se tratan claramente de influencias platónicas en Jenofonte, aunque esto no se pueda determinar por simples criterios internos.

Al tratar de las influencias de Hermógenes y Antístenes hemos incluido una somera biografía de ambos para dotar de una breve referencia al lector. Haremos en este caso también lo mismo, aunque la biografía de Platón sea mucho más conocida y no necesite de mayores explicaciones.

Platón, hijo de Aristón²⁴¹ y Perictione²⁴² nació en Egina²⁴³ en 428-427 a. C. Recibió la esmerada educación artística y gimnástica de un ateniense perteneciente a una familia distinguida (a la estirpe de su madre perteneció entre otros Solón²⁴⁴). En su juventud parece ser que se dedicó a escribir epigramas, poesía y tragedias²⁴⁵, versos que luego arrojaría Platón al fuego tan pronto como intimara con Sócrates. Tenía entonces unos veinte años²⁴⁶. Aunque este último dato sea cierto, es muy posible, sin embargo, que el nombre de Sócrates sonara en los oídos de Platón desde su más tierna infancia²⁴⁷: no en vano sabemos

²⁴⁰ V. supra § II.2.

²⁴¹ Plat. Ap. 34A; D. L. III 1.

²⁴² D. L. III 1.

²⁴³ D. L. III 3.

²⁴⁴ D. L. III 1.

²⁴⁵ D. L. III 5.

²⁴⁶ D. L. III 6.

²⁴⁷ A. E. Taylor, *Plato: the man and his work*. London (1926) 1960, pp. 1-9.

que Sócrates mantuvo una estrecha relación con Cármides, hermano de Perictione²⁴⁸, ya en el 431 a. C., y que era incluso conocido para Critias, primo de la misma²⁴⁹. Desgraciadamente no es mucho lo que conocemos de esos años de Platón al lado del maestro. En la *Carta séptima*, Platon nos describe someramente los últimos ocho años de su relación con Sócrates²⁵⁰: la catástrofe de la tiranía de los treinta, que intentaron convertir a Sócrates en un mero instrumento más de su terror; el advenimiento de la democracia cargado de esperanzas; y su más terrible desengaño, la condena de Sócrates en 399. En sus diálogos Platón se menciona muy poco. Sabemos que estuvo en el proceso de Sócrates²⁵¹ y que estuvo entre aquellos que quisieron fiarle una multa de hasta treinta minas²⁵²; no asistió Platón, sin embargo, a la conversación que sostuvo el maestro en el día de su muerte por encontrarse enfermo en la cama²⁵³.

Tras la muerte de Sócrates, Platón marchó junto a otros socráticos a casa de Euclides, en Megara²⁵⁴. No estuvo allí demasiado tiempo: las noticias sobre su servicio militar deben referirse a la guerra de Corinto, a los años 395 y 394 a. C.²⁵⁵.

²⁴⁸ Plat. *Charm.* 154A; 155A; D. L. III 1.

²⁴⁹ Plat. *Charm.* 153C; D. L. III 1.

²⁵⁰ Plat. *Epist.* VII 324B-326B.

²⁵¹ Plat. *Ap.* 34A.

²⁵² Plat. *Ap.* 38B.

²⁵³ Plat. *Phaed.* 59B.

²⁵⁴ Hermodorus apud D. L. III 6; II 106.

²⁵⁵ Aristoxenus apud D. L. III 8; Aelian. *Var. hist.* III 27; VII 24; Lucian. *Paras.*

En el decenio siguiente a la muerte de Sócrates, escribió Platón sus primeros diálogos, incluido el *Gorgias*; esta actividad literaria se vio, sin embargo, interrumpida cuando emprendió viaje al Sur de Italia y Sicilia²⁵⁶, tenía entonces, según declara en la *Carta séptima*²⁵⁷, cuarenta años. Otras fuentes han convertido este viaje en algo mucho más amplio, sosteniendo una larga estancia platónica en Egipto y Cirene²⁵⁸; Platón no dice nada al respecto pero hay que reconocer que algunas de sus observaciones acerca del arte, música, aritmética y juegos de los niños egipcios que podemos leer en *Las Leyes* parecen de primera mano²⁵⁹. Sea como fuere, de este viaje a Sicilia proviene su amistad con Dión, cuñado del tirano de Siracusa Dioniso I, que tendrá importantes consecuencias para el futuro²⁶⁰. No tardaron, sin embargo, en surgir puntos de fricción con el tirano que obligaron a Platón a emprender un accidentado regreso a casa²⁶¹. Es entonces cuando debió tener lugar la fundación de la Academia, institución a la que Platon dedicaría sus siguientes veinte años²⁶².

Hacia el 370 escribe la *República*. En el 367 muere Dioniso I y le sucede su hijo Dioniso II. El hombre fuerte en la Siracusa de aquel tiempo era Dión, el mismo que había quedado cautivado por Platón hacia veinte años. Dión consideró que era el momento de que Platón

²⁵⁶ Plat. *Epist.* VII 326B; D. L. III 18.

²⁵⁷ Plat. *Epist.* VII 324A.

²⁵⁸ D. L. III 6; Cic. *De rep.* I 16; *De fin.* V 87.

²⁵⁹ Cf. A. E. Taylor, *loc. cit.*

²⁶⁰ Plat. *Epist.* VII 326E-327A.

²⁶¹ D. L. III 19-20. Más en G. R. Levy, *Plato in Sicily*. London 1956.

²⁶² Cf. D. L. III 7.

infundiera su espíritu en el regimen siracusano y lo llamó²⁶³. Platón aceptó²⁶⁴. El recibimiento fue caluroso pero pronto el nuevo tirano comenzó a sospechar de Dión y este fue desterrado²⁶⁵. Quedó Platón así en una situación muy comprometida hasta que en el 365 pudo regresar a Atenas²⁶⁶. Años después (361 a. C), el tirano, esperando de él obtener una mediación con Dión²⁶⁷, le envió una trirreme para hacerle regresar a Siracusa²⁶⁸; Platón con pesar aceptó²⁶⁹. De poco sirvió, el tirano tomó en prenda la fortuna de Dión²⁷⁰ y obligó a Platón a vivir con los mercenarios, fuera de la ciudad²⁷¹. Temiendo por su vida, al final pudo Platón obtener su repatriación gracias a la intervención de Arquitas de Tarento²⁷², era el año 360 a.C.

²⁶³ Plat. *Epist.* VII 327CD.

²⁶⁴ Cf. Plat. *Epist.* VII 328C.

²⁶⁵ Plat. *Epist.* VII 329C; 333C.

²⁶⁶ Plat. *Epist.* VII 330C; 338A.

²⁶⁷ Plat. *Epist.* VII 339C; D. L. III 23. Cf. 333CD.

²⁶⁸ Plat. *Epist.* VII 339B; cf. también 330C; 338B.

²⁶⁹ Plat. *Epist.* VII 345D.

²⁷⁰ Plat. *Epist.* VII 347E.

²⁷¹ Plat. *Epist.* VII 350A.

²⁷² D. L. III 21-22.

Nada de importancia sabemos de sus últimos años. Debió ocuparse de la Academia y de la redacción de *Las Leyes*. Murió en el 348-7 a.C²⁷³, siendo enterrado en las cercanías de la Academia²⁷⁴.

Entremos ahora de lleno en el análisis de los paralelos. En *Apología* 9, Sócrates exclama "prefiero antes acabar mis días que seguir viviendo servilmente, mendigando el beneficio de una vida mucho peor que la muerte". Muchos han creído ver aquí un préstamo a partir de lo que Sócrates afirma en la *Apología* platónica: "prefiero morir...que deber la vida a bajeza ninguna. Ni ante los jueces, ni ante el enemigo, debo yo, ni nadie, emplear toda clase de medios para eludir de la muerte"²⁷⁵. Es evidente que existe aquí una clara similitud de lenguaje y pensamiento en ambos autores. Sin embargo, sí me parece verosímil que, como apunta Hackforth²⁷⁶, tal semejanza se deba a que estamos ante algo que realmente fue pronunciado por el mismo Sócrates. La renuncia a la piedad del jurado encajaría muy bien con la μεγαληγορία que Jenofonte imputa también a otros que han escrito sobre Sócrates²⁷⁷. Aunque el paralelo ciertamente existe, éste podría explicarse muy bien por recoger ambos autores algo que de hecho fue pronunciado por el filósofo.

En *Apología* 14, encontramos el célebre oráculo de Querefonte. Dice Sócrates: "...en cierta ocasión, habiendo Querefonte consultado acerca de mi en Delfos, dio Apolo la respuesta de que ninguno de los

²⁷³ Hermippus apud D. L. III 2.

²⁷⁴ Pausanias I 30, 3.

²⁷⁵ Plat. Ap. 38E.

²⁷⁶ *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933, p. 18.

²⁷⁷ Xen. Ap. 1.

hombres era ni más libre que yo, ni más justo, ni más prudente". Algunos han querido ver aquí una simple exageración jenofónica del mismo motivo que nos presenta Platón en su *Apología*, donde ciertamente Sócrates alude a una respuesta del oráculo mucho más simple: "un día que (Querefonte) fue a Delfos, se atrevió a preguntar al oráculo...le preguntó si había en el mundo algún hombre más sabio que yo. La Pitia respondió que ninguno"²⁷⁸. Es muy posible que, como dice Hackforth²⁷⁹, esta forma alargada del oráculo y su posterior explicación²⁸⁰ esté cargada de hondas influencias antisténicas²⁸¹. Eso no constituye, sin embargo, una explicación satisfactoria de por qué se alude en Jenofonte al mismo oráculo que encontramos en Platón. A nuestro juicio, el autor claramente se basó en Platón a la hora de introducir el motivo del oráculo de Querefonte. Esto no quiere decir que, en la introducción de esas nuevas virtudes socráticas que aparecen puestas en boca del oráculo por el autor, Jenofonte no haya podido beber de cualquier fuente literaria anterior, en este caso de las célebres virtudes antisténicas.

En *Apología* 23 leemos: "...al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla ni les permitió hacerlo a sus amigos, sino que aún decía que el fijar la pena era propio de quien reconociera su culpabilidad". En la *Apología* platónica leemos algo completamente distinto. Así Sócrates exclama "...si debo fijar yo mismo, en justicia, la

²⁷⁸ Plat. *Ap.* 21A.

²⁷⁹ *Loc. cit.* pp. 19-21.

²⁸⁰ Xen. *Ap.* 16.

²⁸¹ Cf. Xen. *Symp.* IV 34 ss.; IV 42-43, donde Antístenes reclama las mismas virtudes que Sócrates basándose en argumentos similares.

pena que merezco, ésa es: ser mantenido en el Pritaneo"²⁸², luego parece reconsiderar su situación añadiendo "a menos que quisierais imponerme una multa que pueda satisfacer; porque entonces tal vez daría una mina, conque ésa es la multa que me impongo"²⁸³. Es en ese momento cuando tiene lugar la famosa intervención de los amigos de Sócrates: "pero, ¡oh atenienses!, aquí Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro me incitan a llegar hasta las treinta minas, que ellos responden del pago. De modo que a esa multa me condeno, ellos serán mis fiadores"²⁸⁴. Naturalmente estos fragmentos reseñados de ambas *Apologías* no constituirían precisamente un paralelismo sino una flagrante contradicción. No es este el lugar para dilucidar quién anda más cerca de la verdad, si Platón o Jenofonte (reservaremos esta cuestión para más adelante); sí lo es, en cambio, para tratar de averiguar cómo se ha producido semejante contradicción. Hackforth ha querido ver aquí un problema de las fuentes de Jenofonte. A su juicio, éstas habrían silenciado la propuesta de una multa por parte del filósofo por considerarlo inconsistente con la actitud del maestro, es decir por tratarse de un reconocimiento indirecto de su culpabilidad. Este silencio en las fuentes de Jenofonte del episodio de la multa de una mina, y también del posterior aumento a treinta minas por parte de sus amigos, habría sido transformado en negación explícita por un Jenofonte que estaría actuando de buena fe²⁸⁵. Hackforth considera pues inverosímil que Jenofonte haya escrito esto como consecuencia de

²⁸² Plat. Ap. 36E-37A.

²⁸³ Plat. Ap. 38B.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933, 15-17.

la lectura de la *Apología* platónica: ni siquiera él habría podido poner en duda la autoridad de un Platón que reconoce abiertamente la aceptación del pago de una multa por parte del filósofo (cosa que por otra parte Burnet no considera en absoluto inconsistente con la reclamación de inocencia socrática²⁸⁶). Nosotros hemos defendido abiertamente la lectura de la *Apología* platónica por Jenofonte antes de la redacción de su propia *Apología*²⁸⁷. Sin querer entrar en si de hecho la aceptación de una multa conlleva el reconocimiento socrático de su culpabilidad, pensamos que tal y como ha sido formulada la frase que recogemos de *Ap* 23 "al ser invitado a fijar la pena por su parte, ni quiso él fijarla, ni les permitió hacerlo a sus amigos..." supone una negación flagrante punto por punto de lo expuesto por Platón. No podemos pues aceptar aquí la no lectura del texto platónico ni una improvisación de Jenofonte a partir del silencio de sus fuentes, como propone Hackforth, sino pura y simplemente un intento de Jenofonte de corregir la versión transmitida por Platón, que confirmaría todavía más la lectura de la *Apología* platónica por parte de nuestro autor; se trataría por tanto de una influencia más proveniente de ella.

En *Apología* 26, hablando Sócrates de la injusticia de su muerte, dice: "y aun todavía me sirve de consuelo Palamedes, aquel que murió en condiciones semejantes a las mías, que aun hoy todavía da ocasiones a cantos mucho más hermosos que no Odiseo, que injustamente lo llevó a la muerte". Ya Wilamowitz intuyó aquí una copia por parte de Jenofonte de la alusión a Palamedes que hace Sócrates en la *Apología* platónica: "qué placer más intenso para mi encontrarme con Palamedes,

²⁸⁶ J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 160.

²⁸⁷ V. supra § II.2.

con Ajax el de Telamón, y con todos aquellos que en tiempos pasados murieron víctimas de injustas sentencias"²⁸⁸. Según Wilamowitz, el hecho de que la alusión a Palamedes se encuentre dentro del tercer discurso de Sócrates ante los jueces, demostraría que se trata de una invención platónica²⁸⁹. En efecto, muchos son los que opinan que el tercer discurso no tuvo lugar históricamente, sino que se trata de una mera ficción literaria. Ollier se cuestiona que realmente el tercer discurso sea una mera invención platónica y afirma que, en todo caso, bien pudo Sócrates hablar de Palamedes siendo el tópico de la muerte justa algo corriente en esa época²⁹⁰. No entraremos nosotros aquí en la naturaleza del tercer discurso; a nuestro juicio, la mención de Palamedes por ambos autores sí podría mostrar una cierta interrelación entre ellos, pero de ningún modo probar la dirección de esa interrelación.

En *Apología* 28, Sócrates acaricia la cabeza de Apolodoro, lo que algunos han entendido como un eco de lo que leemos en *Fedón*, donde el famoso discípulo que da nombre a esta obra refiere el momento en que el filósofo le acarició la cabeza²⁹¹. En ambos textos encontramos la expresión καταψᾶν τὴν κεφαλὴν, si bien es cierto que, como apunta Ollier, esta expresión tuvo que ser muy corriente, como lo prueba el hecho de que aparezca por ejemplo en Heródoto.²⁹²

²⁸⁸ Plat. *Ap.* 41B.

²⁸⁹ Cf. *Hermes* 32 (1897) 99 ss. y *Platon*. Vol. II. Frankfurt 1964², p. 50.

²⁹⁰ F. Ollier, *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 93.

²⁹¹ Plat. *Phaed.* 89A.

²⁹² Herodot. VI 61.

En *Apología* 30, se halla lo que ha sido considerado por muchos como otra influencia más de la *Apología* platónica en la obra homónima de Jenofonte. Así dice el Sócrates de nuestro autor: "más sea como sea...les ha atribuido Homero también a algunos de los que se encuentran apunto de abandonar la vida la facultad de prever el porvenir, conque quiero yo también hacer un vaticinio...". Algunos han querido ver en esta frase un eco de lo que leemos en la *Apología* de Platón: "siento ahora un deseo, y es el de predeciros el porvenir que os espera a vosotros los que me habéis condenado. He llegado al trance en el que los hombres predicen mejor el porvenir; el trance de la muerte"²⁹³. Aunque el encabezamiento de lo que luego será el vaticinio puede tener una cierta similitud en ambos autores, su contenido es, sin embargo, completamente distinto: el Sócrates de Jenofonte pronostica un horrible final para el hijo de su acusador Ánito, mientras que el Sócrates de Platón advertirá a los jueces que le han condenado que habrán de surgir en el futuro censores mucho más estrictos que él mismo, que les seguirán reprochando su actitud²⁹⁴. Era un pensamiento griego común la veracidad de las profecías hechas por alguien a punto de morir²⁹⁵, y Jenofonte con un interés en la *μαντική* notable no necesitaba leer a Platón para hacer a su Socrates lanzar una profecía antes de dejar este mundo. Que Sócrates llevó a cabo un vaticinio en esta ocasión fue probablemente un hecho o un rumor

²⁹³ Plat. *Ap.* 39C.

²⁹⁴ Plat. *Ap.* 39D.

²⁹⁵ *Il.* XVI 851-854 Patroclo, al morir, le profetizó a Héctor su muerte cercana a manos de Aquiles; en XXII 359-361, las últimas palabras de Héctor son para anunciarle a Aquiles la suya por obra de París y Apolo. En *Cyr.* VIII 7, 21, Jenofonte hace reclamar a Ciro la facultad de predecir el futuro para la almas de aquellos que van a morir. Algo parecido nos dice Socrates en Plat. *Phaed.* 84E-85B, etc.

común. En cualquier caso Jenofonte y Platón pudieron registrarlo de forma independiente; y, en todo caso, un tópico tan común no debería ser utilizado nunca como señal de interdependencia entre dos autores.

II.4 SOCRATES Y LA APOLOGIA DE JENOFONTE

Una vez agotados los estudios preliminares, ha llegado la hora de entrar a valorar los problemas más específicos de contenido dentro de la *Apología* de Jenofonte. Dividiremos este importante apartado de nuestro trabajo de acuerdo con las principales sentencias de contenido ideológico que aparecen en esta trascendental obrita de Jenofonte.

II.4.1 SOCRATES RENUNCIA A PREPARAR SU DEFENSA

A pesar de los insistentes requerimientos de Hermógenes, Sócrates rechazó preparar su defensa (*Ap.* 3-4)²⁹⁶. Esta versión de Jenofonte podría verse corroborada por lo que nos ha sido transmitido en D. L. II 40. Allí Sócrates se niega a aceptar un discurso de defensa compuesto por el gran orador Lisias por ser éste más un orador que un filósofo²⁹⁷. Tal discurso de Lisias no es mencionado ni por Platón ni por Jenofonte. Sabemos, sin embargo, que Lisias escribió un discurso de defensa "*Ὑπὲρ Σωκράτους πρὸς Πολυκράτην*" hacia el año 390 a.C

²⁹⁶ Cf. *Mem.* IV 8, 4-5.

²⁹⁷ δηλαδή γὰρ ἦν τὸ πλεον δικανικὸς ἢ ἐμφιλόσοφος.

que contestaba al célebre panfleto de Polícrates²⁹⁸. Posiblemente estamos pues ante una confusión de Diógenes Laercio²⁹⁹. Pero aunque la anécdota concreta de Lisias sea probablemente falsa, esto no invalida sin embargo el testimonio de Diógenes Laercio en cuanto al hecho de que Sócrates rechazó la utilización de cualquier discurso forense³⁰⁰.

Algo parecido leemos en la *Apología* platónica, donde Sócrates pide permiso al tribunal para expresarse con el lenguaje que primero le venga a la cabeza³⁰¹. Todas estas evidencias prueban que efectivamente Sócrates no quiso preparar un discurso de defensa³⁰².

A pesar de que en *Gorgias* y en *Teeteto*³⁰³ también declara ser incapaz de defenderse como un abogado, el hecho de que durante el juicio a los generales (406 a.C.)³⁰⁴ hablara bien induce a pensar que estamos ante un caso más de ironía por parte del maestro; y es que

²⁹⁸ Tal obra es mencionada en Isoc. *Busiris* 4; *Scholia ad Aristidem* 1133, 16 (Dindorf); Plutarco; Cic. *De oratore* I 54; II 31. Fragmentos de la *Apología* de Lisias en G. Baierus et H. Sauppius, *Oratores Attici*. Turici 1839-1850, II 204.

²⁹⁹ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 20.

³⁰⁰ Algunos han sostenido que Lisias escribió en realidad dos discursos forenses, uno para Sócrates y otro para contestar a Polícrates. Esto ya fue claramente rechazado por R. Hirzel, "Polykrates Anklage und Lysias Verteidigung des Sokrates". *Rheinisches Museum* 42 (1887) 239 ss.

³⁰¹ *Ap.* 17 BC: οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι.

³⁰² De hecho, algunos han creído que Sócrates se quedó callado durante el juicio, lo que explicaría las divergencias en este aspecto entre Jenofonte y Platón. Cf. H. Gomperz, "Socrates' Haltung vor seiner Richtern". *Wiener Studien* 54 (1936) 32-43 y W. A. Oldfather, "Socrates in Court". *Classical Weekly* 31 (1938) 203-211. Ciertamente esto es lo que se desprende de la lectura del tercer discurso de Máximo de Tiro.

³⁰³ 522BC y 174C respectivamente.

³⁰⁴ Xen. *Hell.* I 7, 15; *Mem.* I 1, 18; IV 4, 2; Plat. *Ap.* 32B.

parece difícil que Sócrates realmente fuera incapaz de pronunciar un discurso forense³⁰⁵.

Quizá la clave para todo esto se encuentre en un fragmento de *Gorgias*³⁰⁶ y en otro de *Memorables*³⁰⁷. En el primero Sócrates se muestra incapaz de hablar como un abogado pero firmemente decidido a decir la verdad; en el segundo Jenofonte afirma que nadie habló con más libertad y justicia que Sócrates. Podríamos pensar, por tanto, que Sócrates rechazó preparar una defensa al uso habitual de la época por considerarlo un engaño a la justicia y la verdad, no por falta real de capacidad. Téngase además en cuenta que posiblemente se le acusaba de abusar de su elocuencia³⁰⁸.

Por otro lado, la idea de mostrarse ante un tribunal sin discurso forense, es decir aparentemente desprotegido, parece haber sido práctica común en los tribunales áticos³⁰⁹. En efecto, el acusado y su defensa podían tomar dos actitudes ante una determinada acusación. La primera de ellas consistía en demostrar que la acusación era producto de la enemistad y por tanto injusta y falsa³¹⁰. La segunda opción era aparecer ante el tribunal sin un gran discurso, para aparecer así ante un adversario experto como desprotegido, ignorante e inexperto ante el entramado jurídico. Una vez ganado el favor del auditorio, se

³⁰⁵ Para las virtudes de Sócrates como *ρήτωρ* cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro. Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 67.

³⁰⁶ 522D.

³⁰⁷ IV 8, 1.

³⁰⁸ Plat. *Ap.* 17AB.

³⁰⁹ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 9.

³¹⁰ Demosthenes XXVII 1; Isaeus X 1; Antiphon *Sobre la muerte de Herodes* 1-7.

proclamaba estar en posesión de la justicia y la verdad y, por tanto, tener la capacidad de ganar el juicio a pesar de estar en tan notable desventaja³¹¹. A menudo el acusado recurría a una mezcla de ambos recursos, como así parece que hizo el propio Sócrates. Por otro lado ese supuesto desconocimiento de la oratoría jurídica por parte de Sócrates estaría dentro de la línea de aparentar ignorancia tan típica del filósofo.

II.4.2 MI VIDA ES LA MEJOR DEFENSA

En la *Apología* encontramos una de las razones por las que el Sócrates jenofónico decidió (1)³¹² no preparar adecuadamente su defensa: "¿es que no crees tu que me he pasado la vida preparando mi defensa?" (3)³¹³ dice a Hermógenes, y es que, para el Sócrates de Jenofonte, la vida que ha llevado constituye ya de por sí toda una defensa "en cuanto que llego hasta el final sin haber hecho nada injusto o malo, que es precisamente lo que juzgo la mejor preparación para mi defensa" (*ibid.*)³¹⁴.

En Platón, al contrario que en Jenofonte, el defenderse por medio de una vida justa y buena no es especial motivo de deliberación por parte de Sócrates, sino que el maestro se dejará llevar más bien por las

³¹¹ Demosthenes XXVII 2; LVII 2; Isaeus VIII 4-5; Lysias XIX 11; XXX 6; Andocides *De mysteriis* 2.

³¹² ...ἐβουλευσατο περὶ τε τῆς ἀπολογίας...

³¹³ οὐ γὰρ δοκῶ σοι ἀπολογεῖσθαι μελετῶν διαβεβιωκέναι; cf. también *Mem.* IV 8, 4.

³¹⁴ ὅτι οὐδὲν ἄδικον διαγεγένημαι ποιῶν· ἥνπερ νομίζω μελέτην εἶναι καλλίστην ἀπολογίας.

circunstancias³¹⁵. Con todo, el Sócrates de la *Apología* platónica hará también amplias referencias a destacados momentos de su vida a la hora de pronunciar su primer discurso ante los jueces³¹⁶, si bien aludiendo más a acontecimientos de su vida pública que a los de la privada³¹⁷. Menciona así el filósofo el mensaje del oráculo de Delfos³¹⁸, las campañas militares de Potidea, Amfípolis y Delio³¹⁹, su célebre y polémica participación en el juicio de los generales³²⁰ y el episodio de León de Salamina³²¹.

Por todo esto podemos concluir sin temor a equivocarnos que, aunque no se mencione explícitamente, también el Sócrates platónico consideró importante para su defensa el haber llevado una vida justa y buena, y que esta idea que nos ha transmitido Jenofonte en su *Apología* podría ser definitivamente socrática.

II.4.3 EL ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ SE OPONE A LA DEFENSA

En *Ap.* 4 encontramos la primera mención del genio divino de Sócrates. Este δαιμόνιον está impidiendo al maestro que prepare su

³¹⁵ J. D. García Bacca, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. México 1946. p. LXXXIV.

³¹⁶ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 162.

³¹⁷ Bacca, *op. cit.* p. LXXXIV-LXXXV.

³¹⁸ Plat. *Ap.* 20E ss.

³¹⁹ 28E.

³²⁰ 32BC.

³²¹ 32CD.

discurso de defensa: "habiendo intentado por dos veces ya recapacitar acerca de mi defensa, una y otra vez se me opone el genio aquel divino"³²². Esto ocurre porque la muerte de Sócrates le parece un bien "¿te parece extraño que a la divinidad le parezca oportuno que termine ya mi vida?"(Ap. 5)³²³. Ya que, a su juicio, está en la edad más adecuada para morir y esa es la manera más sencilla "y aún tal vez...bien puede ser que la divinidad, en su benevolencia, me esté procurando el modo de no sólo en el momento más oportuno de mi edad morir sino también de la manera más sencilla"(Ap. 7)³²⁴.

La actuación del δαιμόνιον socrático en la *Apología* no es tan distinta de la que encontramos en la *Apología* platónica como se ha pretendido muchas veces³²⁵; es de hecho muy similar. En efecto, en Jenofonte el δαιμόνιον impide a Sócrates preparar el discurso de defensa cuando el maestro trata de abordarlo; en Platón, sin embargo, no interviene porque Sócrates decide allí por sí mismo y sin ninguna ayuda renunciar a una defensa al modo tradicional "os aseguro, atenienses, que no será de mi de quien oigáis discursos ornados de

³²² καὶ δις ἤδη ἐπιχειρήσαντός μου σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας ἐναντιοῦταί μοι τὸ δαιμόνιον. Cf. también *Mem.* IV 8, 5; *Ap.* 8.

³²³ Ἡ θαυμαστὸν νομίζεις εἰ καὶ τῷ θεῷ δοκεῖ ἐμὲ βέλτιον εἶναι ἤδη τελευτᾶν; cf. también *Mem.* IV 8, 6; *Ap.* 33.

³²⁴ ἴσως δέ τοι...καὶ ὁ θεὸς δι' εὐμένειαν προξενεῖ μοι οὐ μόνον τὸ ἐν καιρῷ τῆς ἡλικίας καταλῦσαι τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ ἧ ῥᾶστα.

³²⁵ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 22 ss; W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 19.

sentencias brillantes y expresiones escogidas, como son los discursos de mis acusadores..."³²⁶.

Esta actitud de Sócrates se ve corroborada por el mismo δαιμόνιον, precisamente con su negativa a intervenir: "en todo este asunto de mi proceso [la voz divina] no se ha opuesto a ninguna de mis acciones, a ninguna de mis palabras"³²⁷. Y es que el δαιμόνιον platónico al igual que el jenofónico también considera que la muerte es un bien para Sócrates "a que debo atribuir este silencio [de la voz divina]? os lo diré: a que según todas las apariencias lo que me ocurre ahora es un bien"³²⁸.

Resumiendo, ambos genios a la hora de actuar en ambas *Apologías* coinciden en su carácter: impiden hacer algo inconveniente pero no instigan a emprender nada. Ambos aprueban que Sócrates no redacte un escrito de defensa y ambos coinciden en considerar buena la muerte del filósofo³²⁹.

Sin embargo, aunque el δαιμόνιον sea sustancialmente el mismo, parece inevitable hacerse la siguiente pregunta ¿precisó Sócrates de la intervención del δαιμόνιον, como dice Jenofonte, o no, como asegura Platón? Cabría la posibilidad de que ni siquiera fuera necesario buscar el Sócrates histórico descartando una de estas dos posibilidades.

³²⁶ Plat. *Ap.* 17B: οὐ μέντοι μὰ Δία, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κεκαλλιεπημένους γε λόγους. ὥσπερ οἱ τούτων...

³²⁷ Plat. *Ap.* 40B: νῦν δὲ οὐδαμοῦ περὶ ταύτην τὴν πράξιν οὔτ' ἐν ἔργῳ οὐδενὶ οὔτ' ἐν λόγῳ ἥναντίωταί μοι. Cf. también 41D.

³²⁸ Plat. *Ap.* 40B: τί οὖν αἴτιον εἶναι ὑπολαμβάνω; ἐγὼ ὑμῖν ἐρῶ· κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγενῆσθαι...

³²⁹ Para esto último v. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 19.

La *Apología* de Jenofonte recoge un supuesto diálogo entre Sócrates y Hermógenes algunas horas antes del juicio. La *Apología* platónica arranca ya en el juicio mismo: Sócrates de hecho había renunciado ya a llevar preparada una defensa. Tal vez no estamos pues ante diferentes actitudes de Sócrates sino simplemente ante diferentes momentos. La *Apología* de Jenofonte nos muestra un Sócrates en vísperas de juicio, es entonces cuando se plantea su defensa (es de suponer que con unos días de antelación pues preparar un discurso de defensa no era tarea fácil) y cuando el δαιμόνιον tiene que intervenir. Obsérvese que en la *Apología* platónica, cuando Sócrates alude a la no intervención del δαιμόνιον dice: "quiero contaros como amigos una cosa que me ha pasado ahora y deciros lo que significa"³³⁰. La no intervención del δαιμόνιον se ha producido por tanto "ahora" (νυνί), no se hace referencia a ayer o anteayer... La *Apología* platónica podría recoger, por consiguiente, un Sócrates alertado en días anteriores y que no necesitara de ninguna intervención más: ésa es la señal de que está actuando bien. Por otro lado, la existencia de tal diálogo entre Sócrates y Hermógenes³³¹ no tenía por que ser conocida por Platón, ya que teóricamente se trata de una información exclusiva de Jenofonte.

II.4.4 ES PREFERIBLE LA MUERTE A LA VEJEZ

Jenofonte ya ha dejado claro en el encabezamiento de su *Apología* lo que, a su juicio, otros ignorado haciendo así parecer insensata la

³³⁰ Plat. *Ap.* 40A. ὑμῖν γὰρ ὡς φίλοις οὖσιν ἐπιδείξαι ἐθέλω τὸ νυνὶ μοι συμβεβηκὸς τί ποτε νοεῖ.

³³¹ Cf. J. D. Bacca, *Recuerdos de Sócrates, banquete, Apología*. México 1946, p. LXXXVIII; F. Ollier, *Xénophon Banquet - Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 95 ss.

μεγαληγορία de Sócrates, se trata de la clara preferencia de la muerte por parte del maestro: "pero una cosa no han dejado suficientemente clara y es que en aquel momento consideraba que para sí la muerte era más deseable que la vida"(Xen. Ap. 1)³³².

Sin embargo, si mal se podía explicar la actitud de Sócrates ante sus jueces, tampoco se muestra fácil entender esta extraña opinión del Sócrates jenofónico acerca de lo que cabría pensar que constituye el bien máspreciado de un hombre: su vida.

La respuesta se halla, según el propio autor, en el testimonio atribuido a Hermógenes, según el cual Sócrates intentó escapar así dignamente de los cuantiosos males causados por la vejez³³³.

La decadencia y miserias de la vejez se convierten de este modo en una constante de toda la *Apología* de Jenofonte para la que no se ahorran toda clase de descalificativos. La vejez es la principal causante de la decadencia de los sentidos y la mente (Ap. 6)³³⁴, algo vergonzoso y molesto (Ap. 7)³³⁵. Es sin duda alguna la parte más miserable de la vida (Ap. 32)³³⁶, edad en la que acaban confluyendo todas las amarguras y de donde escapan todos los placeres (Ap. 8)³³⁷.

332 ἀλλ' ὅτι ἤδη ἐαυτῷ ἡγεῖτο αἰρετώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον, τοῦτο οὐ διεσαφάνισαν...

333 Cf. Bacca, *op. cit.* p. XCVI.

334 νῦν δὲ εἰ ἔτι προβήσεται ἡ ἡλικία, οἶδ' ὅτι ἀνάγκη ἔσται τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι καὶ ὁρᾶν τε χεῖρον καὶ ἀκούειν ἥττον καὶ δυσμαθέστερον εἶναι καὶ ὧν ἔμαθον ἐπιλησμονέστερον.

335 ...ἄσχημον...δυσχερές...

336 τοῦ...βίου τὸ χαλεπώτατον...

337 [γῆρας], εἰς ὃ πάντα τὰ χαλεπὰ συρρεῖ καὶ μάλα ἔρημα τῶν εὐφροσυνῶν.

Aparece así también el tema de la *εὐκαιρία* de la muerte de Sócrates: "puede ser que la divinidad, en su benevolencia me esté procurando el modo de no sólo en el momento más oportuno de mi edad morir...(Ap. 7)³³⁸, "creía que era ya para él ocasión de terminar su vida" (Ap. 23)³³⁹, etc.

Aunque en el Sócrates platónico también hallamos alusiones a lo avanzado de su edad "si hubierais esperado un poco de tiempo más la cosa hubiera sucedido por sí misma, según vuestros deseos, ya veis mi edad, lo cerca que ando de la muerte"³⁴⁰; y alguna vaga mención de la *εὐκαιρία* de su muerte³⁴¹ "yo estoy seguro de que el morir, desde luego, y verme libre de los cuidados de la vida, era lo mejor que podía sucederme"³⁴², lo cierto es que estos motivos no son ni mucho menos usados por Platón como justificación del comportamiento de Sócrates ante el tribunal y su posterior condena.

Aunque ambos autores coinciden en señalar que Sócrates prefirió la muerte a la vida³⁴³, sus motivaciones son completamente distintas.

³³⁸ Cf. también Ap. 5.

³³⁹ ...καιρὸν ἤδη ἐνομίζεν ἑαυτῷ τελευτᾶν.

³⁴⁰ Plat. Ap. 38C: εἰ γοῦν περιεμείνατε ὀλίγον χρόνον, ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἂν ὑμῖν τοῦτο ἐγένετο· ὁρᾶτε γὰρ δὴ τὴν ἡλικίαν ὅτι πόρρω ἤδη ἐστὶ τοῦ βίου θανάτου δὲ ἐγγύς. Cf. también 17C y D.

³⁴¹ H. R. Breitenbach, "Xenophon". R.E. IXA,2 (1967) 1569-2052, col. 1892 niega, sin embargo, que sea posible encontrar alguna referencia a la *εὐκαιρία* en la *Apología* platónica.

³⁴² Plat. Ap. 41D: ἀλλὰ μοι δηλὸν ἐστὶ τοῦτο, ὅτι ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι.

³⁴³ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 17.

El Sócrates platónico muere por ser fiel a sí mismo y a su misión³⁴⁴ "nunca obraré de otro modo aunque tenga que sufrir mil muertes"³⁴⁵, y lo único que resalta es que "nadie conoce la muerte ni sabe si ella es el mayor bien de los bienes para el hombre"³⁴⁶. Hay que tener en cuenta que Jenofonte no está negando posiblemente lo transmitido por Platón (cf. Xen. *Ap* 1) sino simplemente tratando de justificar la postura de Sócrates ante el jurado aduciendo algunas razones humanas³⁴⁷.

Parecería difícil ciertamente que un Sócrates de semejante pobreza mental hubiera podido atraerse la admiración de espíritus tan complejos y refinados como los del propio Platón o Alcibíades³⁴⁸. Sócrates no quiso que le condenaran a muerte para librarse de la vejez³⁴⁹. Sin embargo, no me parece inverosímil que el filósofo haya podido realmente emitir los razonamientos esgrimidos por Jenofonte. En un contexto más íntimo, quién sabe si realmente en una entrevista con Hermógenes anterior al juicio, pudo salir a la luz el lado más humano de Sócrates. Al fin y al cabo el filósofo tenía setenta años³⁵⁰ y

³⁴⁴ F. Ollier, *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 96.

³⁴⁵ Plat. *Ap*. 30BC: ὥς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσαντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι.

³⁴⁶ Plat. *Ap*. 29A: οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν. Cf. también 29B; 35A; 42A.

³⁴⁷ J. D. García Bacca, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. México 1946, p. LXXXVI-LXXXVII.

³⁴⁸ Guthrie, *loc. cit.*

³⁴⁹ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 162.

³⁵⁰ Plat. *Ap*. 17D; *Crit*. 52E.

podía sentirse cansado ya de una existencia que, en el futuro, no le iba a permitir quizás el disfrute del ejercicio de la Filosofía. Otra cosa es que Jenofonte haya dado una excesiva importancia a este motivo, presentándolo como el principal de la muerte del maestro.

De todas formas es de sobra conocido que Jenofonte analizaba las cosas desde un punto de vista muy práctico y que su obra socrática nunca alcanzó la profundidad de la de su rival Platón³⁵¹.

II.4.5 EL TEXTO DE LA ACUSACION

En *Ap.* 10 encontramos una paráfrasis de lo que debió ser la acusación presentada contra Sócrates: "una vez que la parte contraria lo hubo acusado de que no creía en los dioses en que cree el estado, sino que traía otras divinidades nuevas, y de que corrompía a nuestros jóvenes..."³⁵². No es sin embargo la única ya que en Platón encontramos otras dos³⁵³. Con todo el texto más fiel de la acusación formulada por Meleto parece ser el que podemos leer en *Memorables*: "es Sócrates reo del delito de no reconocer a los dioses que el estado reconoce y de introducir otros genios o espíritus extraños, y asimismo del delito de corromper a nuestros jóvenes"³⁵⁴. Este texto tiene grandes visos de verosimilitud ya que se ve corroborado por lo que nos

³⁵¹ F. Ollier, *Xenophon, Banquet - Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 92.

³⁵² ...ἐπειδὴ κατηγορήσαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὥς οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζει, ἕτερα δὲ καὶνὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. ἀδικεῖ δὲ, καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος.

³⁵³ *Ap.* 24B y *Euthyphr.* 3B.

³⁵⁴ *Xen. Mem.* I 1,1: ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲ ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καὶνὰ δαιμόνια εἰσφέρων· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων.

ha sido transmitido en Diógenes Laercio³⁵⁵. Ahí Favorino declara también haber tomado el texto de la acusación del Metroon de Atenas, donde, si le creemos, todavía se debía conservar en tiempos de Hadriano (s. II d.C). La única diferencia es el uso por parte de Jenofonte de la expresión καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων por καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. Parece ser que εἰσηγούμενος (que aparece por otra parte en la versión de la acusación de Xen. Ap. 10) era, sin embargo, el término legal más exacto como lo demuestra el hecho de que los acusadores de Frine la procesaran ente otras cosas por καινοῦ θεοῦ εἰσηγήτριαν³⁵⁶.

Desde el punto de vista formal, el texto de Favorino (y por tanto de *Mem.* I 1,1) también parece ser el más creíble ya que una acusación muy parecida se nos presenta en *Las Avispas* de Aristófanes, sin apenas cambio perceptible en su estructura³⁵⁷.

El texto de Favorino no es evidentemente el texto de la γραφή tal como fue formulada por Meleto sino la forma final de ésta una vez que fue ajustada y jurada -ἀντωμόσατο³⁵⁸- en la ἀνακρίσις³⁵⁹. Tal vez esa pequeña diferencia εἰσφέρων / εἰσηγούμενος pueda explicarse

³⁵⁵ II 40: τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος. ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων· τίμημα θάνατος.

³⁵⁶ Corn. *Ars Rhet.* 215 (I,2 p. 390 Spengel).

³⁵⁷ V. 894: ἐγράψατο / Κύων Κυδαθηναίεὺς Λάβητ' Αἰξωνέα / τὸν τυρὸν ἀδικεῖν ὅτι μόνος κατήσθιεν / τὸν Σικελικόν. τίμημα κλωὸς σύκινος.

³⁵⁸ D. L. II 40.

³⁵⁹ J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 102.

debido a este hecho, es decir, Jenofonte presentaría el texto de la γραφή tal y como fue originariamente formulada por Meleto³⁶⁰.

Sea como fuere Jenofonte se muestra en este punto concreto mucho más fiel a la historia que Platón.

Por otra parte que tanto en *Memorables* como en el platónico *Eutifrón* se hable sistemáticamente de una γραφή y no de una δίκη indica claramente que fue una acción judicial pública y no privada³⁶¹, como correspondía al delito de impiedad³⁶². Como tal sería presentado ante el Arconte Rey, responsable público principal para este tipo de delitos.

II.4.6 LOS ACUSADORES DE SOCRATES

En *Ap.* 10 encontramos la primera referencia a los acusadores de Sócrates οἱ ἀντίδικοι³⁶³. Sabemos por Platón que estos eran Ánito Meleto y Licón³⁶⁴. En la *Apología* de Jenofonte aparecen repetidamente el nombre de Meleto³⁶⁵ y Ánito³⁶⁶, y no se hace referencia sin embargo al tercer acusador Licón, que por otra parte se

³⁶⁰ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 47.

³⁶¹ Cf. Xen. *Mem.* I 1, 1; IV 8,4; Plat. *Euthyphr.* 3B y, sobre todo, 2B.

³⁶² G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 157.

³⁶³ Cf. también *Ap.* 25; *Mem.* I 1, 1. Para la figura de los acusadores, excelente T. C. Brickhouse and N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, p. 27 ss.

³⁶⁴ Plat. *Ap.* 24A; 36A.

³⁶⁵ Xen. *Ap.* 11; 19; 20; *Mem.* IV 4, 4; IV 8, 4.

³⁶⁶ Xen. *Ap.* 29; 30; 31.

menciona sin pena ni gloria en la *Apología* platónica. Podría ser tal vez este Licón el padre de Autólico, que aparece en el *Simposio* de Jenofonte junto a su hijo como un invitado más³⁶⁷. De todas formas podemos dar por seguro que Jenofonte sabía que eran tres ya que, si no, habría utilizado el dual (número no ajeno a su sintaxis) o δύω, ἄμφω o similar. Debía ser algo, por otra parte perfectamente conocido y que no necesitaba de mayores especificaciones. Sin embargo, estos personajes no están exentos de problemas y conviene hablar un poco de ellos.

Empezaremos por Meleto, ciudadano ateniense del Demo de Pito³⁶⁸, al que parece se le da una mayor relevancia en la obra de Jenofonte a la hora de presentar la acusación contra el filósofo. Es muy posible que verdaderamente el escrito de acusación fuera redactado por él y llevara únicamente su nombre³⁶⁹.

Por lo que nos dice Platón en su *Apología*³⁷⁰ se ha deducido que era poeta, pero no le se puede identificar con el que aparece en de Aristófanes: Sócrates no puede decir que sea joven y desconocido³⁷¹ en el 399 a.C, si ha sido satirizado por Aristófanes en el 405 a.C³⁷². Se ha pensado por esto que quizá se haya producido un error y que el objeto

³⁶⁷ Xen. *Symp.* II 4; 5; III 12; 13; IX 1; 7; cf. también I 2; 4; 8.

³⁶⁸ Plat. *Euthyphr.* 2B.

³⁶⁹ Xen. *Mem.* IV 4,4; IV 8, 4; Plat. *Euthyphr.* 2B; *Ap.* 19B etc.; D. L. II 39.

³⁷⁰ *Ap.* 23E: Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος... Cf. también Antístenes en D. L. II 39.

³⁷¹ οὐδ' αὐτὸς πάνυ τι γινώσκω, ὦ Εὐθύφρων, τὸν ἄνδρα, νέος γάρ τίς μοι φαίνεται καὶ ἀγνῶς. Plat. *Euthyphr.* 2B.

³⁷² Aristoph. *Ran.* 1302. Cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito.* Oxford 1924, p. 9 ss.

de mofa de la Comedia y el verdadero poeta no fuera él sino su padre³⁷³.

En el 399 a.C aparece otro Meleto encargado de la acusación contra Andócides³⁷⁴. Su identificación con el acusador de Sócrates se hace difícil ya que Andócides afirma que su acusador Meleto fue uno de los que mandó arrestar a León de Salamina³⁷⁵, y Sócrates, a pesar de hablar ampliamente sobre este asunto en la *Apología* platónica³⁷⁶, no hace ninguna referencia a ello³⁷⁷. Cabe pensar que Sócrates no hiciera mención de este hecho por ser muy conocido por todos y por mostrarse fiel en espíritu a la amnistía proclamada en el 403 a.C con la reinstauración de la democracia. De ser el mismo, se justificaría el interés de Ánito en confiarle la redacción del escrito de acusación y la mayor parte del peso del proceso ya que poseería una experiencia y un celo probados³⁷⁸. Parece ser que no fue más que un pelele para los políticos de su época y que, de hecho, fue sobornado por Ánito³⁷⁹. De su vida posterior no sabemos nada. La ejecución de la que nos hablan

³⁷³ A. García Calvo, *Jenofonte: Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*. Madrid 1967, p. 265 n. 6; Kahrstedt, "Meletos". *R.E.* XV, 1 (1931) 503-4, p. 503.

³⁷⁴ Andoc. I 92; 94.

³⁷⁵ Andoc. I 94.

³⁷⁶ Plat. *Ap.* 32CD; cf. también *Ep.* VII 324DE; Xen. *Mem* IV 4, 3.

³⁷⁷ Cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 137.

³⁷⁸ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 61.

³⁷⁹ Aristoxenus *fr.* 31a Wehrli.

Diógenes Laercio³⁸⁰ y Diodoro³⁸¹ es más que dudosa toda vez que las noticias similares que nos han llegado sobre su compañero en la acusación son seguramente falsas.

Pero si la acusación llevó el nombre de Meleto, no cabe duda, sin embargo, que su principal instigador fue Ánito³⁸².

Ateniense, hijo de Antemion³⁸³ y rico curtidor³⁸⁴, se contó al final del siglo V entre los más famosos políticos de su época. Concretamente lideró junto a Arquino y Trasibulo³⁸⁵ los destinos del partido demócrata y luchó activamente contra la tiranía de los Treinta.

En el plano social, antes de la reinstauración democrática, se contó entre los amantes del joven Alcibíades³⁸⁶ y también frecuentó el trato con el maestro, según nos cuenta Platón en el *Menón*³⁸⁷. En esta obra se nos muestra ya un Ánito claramente enfrentado a la sofística y en proceso de franca enemistad hacia Sócrates³⁸⁸. Es difícil dilucidar que hay de verdad aquí.

³⁸⁰ II 43; VI 9.

³⁸¹ XIV 37, 7.

³⁸² G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 153 s. y 161; A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, p. 93.

³⁸³ Plat. *Men.* 90A.

³⁸⁴ Xen. *Ap.* 29.

³⁸⁵ Isoc VIII 23; Xen. *Hell.* II 3, 42; 44; Andoc. I 150.

³⁸⁶ Plut. *Alc.* IV 4.

³⁸⁷ 90A ss.

³⁸⁸ En 95A Anito predice que algún día Sócrates pagará el hablar mal de la gente.

Sí parece que sus motivaciones políticas contra Sócrates fueron claras: no se pudieron olvidar las relaciones del filósofo con algunos altos representantes de la tiranía como Critias y Cármides, ni las frecuentes declaraciones del maestro contrarias a la democracia³⁸⁹.

En el 399 se decide a abordar junto a Meleto y Licón el proceso contra Sócrates. Los discípulos del filósofo han querido ver en esto hondas diferencias estrictamente personales³⁹⁰.

Jenofonte asume como principal motivo de la acusación de Ánito el que Sócrates le hubiera reprobado el deseo de educar a su hijo como curtidor³⁹¹. Tras hacer vaticinar a su Sócrates un terrible fin para dicho hijo de Ánito, confirma los vicios en que cayó posteriormente éste y la y la mala fama que arrastró su padre por motivo de su escaso juicio³⁹².

Aristóteles también se hace eco de esta "leyenda negra" narrándonos un supuesto soborno a los jueces por parte de Ánito en el proceso a que fue sometido por su retirada de Pilo³⁹³ en el 409 a.C.

Fue posiblemente también esta mala imagen de Ánito entre los filósofos la que produjo las noticias que poseemos acerca de su muerte. Según éstas, después de la muerte de Sócrates, cuando los sentimientos del pueblo hubieron cambiado, fue desterrado. Marchó entonces a

³⁸⁹ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 61; G. Giannatoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 152 ss.

³⁹⁰ Plat. *Ap.* 24A; Xen. *Ap.* 29 ss.

³⁹¹ Xen. *Ap.* 29.

³⁹² La mala fama de Anito fué una realidad entre los posteriores cultivadores de la Filosofía, v. Plut. *Erótico* 762D.

³⁹³ *Ath. Pol.* XXVII 5. Para la participación de Anito en Pilo v. Diod. XIII 64, 6; Lys. LXXVIII 82.

Heraclea, donde, en lugar de ser recibido, fue lapidado por una muchedumbre enfurecida³⁹⁴.

Todo esto parece no tener demasiado fundamento³⁹⁵ (el propio Platón señala que no hay que otorgar excesiva credibilidad a rencores de tipo personal³⁹⁶). En todo caso el mismo Andócides, acusado también de impiedad en el 399, alaba la ecuanimidad de Ánito como virtuoso y fiel súbdito de la democracia³⁹⁷. Tenemos también constancia de su escrupulosa lealtad y respeto a los términos de la amnistía decretada en el 403, que no permitían la acusación por móviles de tipo político³⁹⁸. Su fidelidad le llevó incluso a renunciar a la recuperación del patrimonio que le fue arrebatado durante la tiranía de los Treinta³⁹⁹.

Por otro lado no pudo ser tanta la mala fama de Ánito cuando posiblemente fue él el que en el 388 a.C ejerció el cargo de *σιτοφύλαξ* en el Pireo, tal y como nos cuenta Lisias⁴⁰⁰. Aunque los *σιτοφύλακες* eran elegidos por sorteo⁴⁰¹, antes de asumir el cargo debían someterse

³⁹⁴ Themist. 239C; D. L. II 43.

³⁹⁵ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, pp. 179-181.

³⁹⁶ Men. 95A.

³⁹⁷ Andoc. I 150.

³⁹⁸ Isoc. In Callim. 23. Cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 101.

³⁹⁹ Isoc. XVIII 23.

⁴⁰⁰ XXII 8-10.

⁴⁰¹ Aristl. Ath. Pol. LI 3. Cf. R. Develin, *Athenian officials 684-321 B.C.* Cambridge 1989, p. 15 y 217.

a un examen público o δοκιμασία⁴⁰² que, de ser cierta la animadversión popular, Ánito no habría podido superar fácilmente. Por otra parte, hasta el propio Platón rinde homenaje a la moderación de los políticos tras la reinstauración de la democracia⁴⁰³. Todo esto confirma que el proceso de Sócrates y, en concreto, sus tres acusadores debieron caer rápidamente en el olvido⁴⁰⁴. En todo caso, el objeto de la aversión del pueblo ateniense no parece que fueran los acusadores de Sócrates sino los mismos socráticos que sabemos a ciencia cierta tuvieron que exiliarse tras la muerte del maestro⁴⁰⁵.

Sólo nos queda hablar de Licón. Poco es, sin embargo, lo que hay que decir acerca de este personaje ya que no son muchas nuestras noticias sobre él.

Jenofonte ni siquiera lo menciona, lo que nos hace sospechar que no debió tener un papel excesivamente relevante durante el juicio. Tal vez, como apunta Platón⁴⁰⁶, su principal tarea fue la de utilizar sus influencias y unir las a las de Meleto y Ánito para conseguir el número de votos requerido para el procesamiento de Sócrates. Platón⁴⁰⁷ dice

⁴⁰² R. K. Sinclair, *Democracy and participation in Athens*. Cambridge 1988 pp. 77-78 y n.4; M. H. Hansen, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*. Oxford-Cambridge 1991, p. 218.

⁴⁰³ *Ep.* VII 325BC

⁴⁰⁴ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, pp. 181 y 186.

⁴⁰⁵ Hermodorus apud D. L. II 106; III 6.

⁴⁰⁶ *Ap.* 36B. Cf. T. Meabe, *Platón: Apología de Sócrates, Critón*. Madrid 1947, p. 76 n. 1.

⁴⁰⁷ *Ap.* 24A.

que habló en nombre de los oradores pero no tenemos constancia de que esto fuera en verdad así⁴⁰⁸.

Sabemos que fue objeto de burla continuada entre cómicos como Cratino y Éupolis en 400 a.C⁴⁰⁹. Al contrario que Kirchner⁴¹⁰, Meyer mantiene que el padre de Autólico que aparece en el *Simposio* de Jenofonte, y el acusador de Sócrates no son el mismo⁴¹¹.

A partir de lo expuesto se puede concluir que Jenofonte, en el tema de los acusadores de Sócrates, no constituye una excepción dentro del grupo de seguidores del maestro. En efecto, su visión se enmarca dentro de una fortísima corriente apologética que llega incluso a difuminar la verdad. Jenofonte participa como uno más en la fuerte campaña de desprestigio personal instigada por los socráticos en contra de los acusadores del filósofo (*Ap.* 14; 26). Así nuestro autor achaca a la parte contraria un fuerte rencor personal (*Ap.* 29), causado principalmente por la envidia, envidia a la que por otro lado tampoco serían ajenos los propios jueces (30-31). Califica sin ambages la victoria de los acusadores como meramente aparente, postula la victoria final y definitiva por parte de Sócrates (7; 26; 29)⁴¹² e incluso vaticina un terrible fin para uno de los acusadores (30-31). Todo ello, como ya hemos visto, fiel espejo de las tendencias imperantes entre los círculos socráticos y carente, parece ser, de todo rigor histórico.

⁴⁰⁸ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 160.

⁴⁰⁹ *Diod.* XIV 34, 2.

⁴¹⁰ J. Kirchner, *Prosopographia Attica*. Vol. II. Berlin 1903, n° 9271.

⁴¹¹ *Geschichte des Altertums*. Stuttgart 1913, V 852 A.

⁴¹² Cf. *Mem.* IV 8, 9; 10.

II.4.7 LOS MOTIVOS DE LA ACUSACION

En *Ap.* 10 nos encontramos con el texto de la acusación de la que fue objeto Sócrates. Intentaremos analizar un poco la situación que llevó a que ésta fuera presentada por Ánito, Meleto y Licón⁴¹³.

Ya comentamos someramente al hablar de Ánito algunos de los motivos políticos que tuvo éste para llevar a cabo la denuncia contra Sócrates⁴¹⁴, parece conveniente sin embargo entrar un poco más a fondo en estas motivaciones.

Para la democracia recién reinstaurada, Sócrates aparecía como un punto de referencia obligado para sus adversarios en cuanto a inspirador influyente y subyugante de las tendencias oligárquicas⁴¹⁵. En efecto, la relación de Sócrates con los Treinta sólo se deterioró cuando también empezaron a surgir problemas con los oligarcas moderados como Terámenes (sabido es que éste último fue una de las víctimas más ilustres de la tiranía y que Sócrates hizo todo lo que estuvo en su mano para salvarlo⁴¹⁶).

⁴¹³ Para esta cuestión, algunas ideas interesantes en T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, p. 30 ss.

⁴¹⁴ V. *supra* § II.4.6.

⁴¹⁵ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 152.

⁴¹⁶ Diod. Sic. XIV 5, 1-3.

Era característico de la figura del maestro su crítica a la democracia, a sus instituciones y a sus políticos: Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles⁴¹⁷.

No ocultaba sus simpatías por las instituciones dorias, particularmente las de Esparta y Creta⁴¹⁸, y era un decidido detractor de uno de los pilares de la democracia, el que los cargos se dieran por sorteo⁴¹⁹, convencido de que sólo la sabiduría podía garantizar un buen gobierno⁴²⁰.

Esto fue posiblemente lo que más irritó a Ánito, el que se pusiera en duda la capacidad de políticos como él y que Sócrates pudiera llevar a jóvenes hacia una actitud crítica contra la democracia, como de hecho así parece que ocurrió⁴²¹. Con todo lo que parece que pesó más en la mente de Ánito fueron las relaciones del filósofo con Critias y Alcibíades, como veremos cuando abordemos el tema del célebre panfleto de Polícrates⁴²².

Sin embargo, Ánito no podía explicar abiertamente los claros motivos políticos que le habían llevado a presentar la acusación contra

⁴¹⁷ Plat. *Prot.* 319B ss.; *Gorg.* 515B ss.; Xen. *Mem.* III 7, 5. Contra Pericles en el *Aspasia* de Antístenes.

⁴¹⁸ Plat. *Crit.* 52E. Cf. T. Meabe, *Apología de Sócrates. Critón*. Madrid 1947, p. 138 n. 1.

⁴¹⁹ Xen. *Mem.* I 2, 9.

⁴²⁰ Cf. G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, p. 147.

⁴²¹ Plat. *Ap.* 19D-20C; 23C-33E; 24C-26B. A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, p. 93; A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 26.

⁴²² V. infra § IV.4.3.

Sócrates: la amnistía proclamada en el 403 a.C le impedía acusar por hechos anteriores a esta fecha⁴²³.

En efecto, con la restauración de la democracia en el 403 a.C se adoptaron provisionalmente las leyes de Dracon y Solón, pero había una gran incertidumbre acerca de su aplicación. Bajo el arcontado de Euclides se creó así una comisión para una completa revisión y codificación de la leyes, que no terminaría su trabajo hasta el arcontado de Jenéteto (400 a.C). Estas leyes tendrían efecto desde el arcontado de Euclides 403 a.C⁴²⁴ en adelante y no se podía apelar a ninguna ley que no estuviera presente en el nuevo código⁴²⁵.

De todo esto se deduce en primer lugar que Sócrates no podía ser condenado por ninguna acusación de tipo político, que estuviera basada en hechos cometidos antes del arcontado de Euclides. No se le podía, por tanto, acusar de ser uno de los que se quedó en la ciudad en connivencia con la tiranía de los Treinta, ni de haber mantenido relaciones con enemigos de la democracia de la talla de Critias o Alcibíades⁴²⁶.

Ánito necesitaba otro cargo que no hiciera al menos claramente referencia a hechos acaecidos antes del 403 a.C. y creyó verlo en la acusación de impiedad. Este tipo de acusaciones eran en esta época algo de índole puramente política.

⁴²³ Taylor, *op. cit.* pp. 91-92. Para la amnistía v. Arist. *Ath. Pol.* 39; Xen. *Hell.* II 4, 43.

⁴²⁴ τοῖς δὲ νόμοις χρῆσθαι ἀπ' Εὐκλείδου ἄρχοντος Andoc. *De myst.* 87.

⁴²⁵ ἀγραφῶ δὲ νόμῳ τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἐνός Andoc. *De myst.* 87.

⁴²⁶ J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, pp. 25; 100 ss.

La ἀσέβεια no era el hecho de no creer en los dioses sino el no estar conforme con las prácticas religiosas habituales, y así es como interpreta el caso Jenofonte⁴²⁷. Esta visión de Jenofonte se ve corroborada también por la definición de impiedad que encontramos en el Pseudo Aristóteles⁴²⁸: "la impiedad es el no cumplir con los deberes para con los dioses, los dioses o también para con los muertos, los parientes o la patria". El οὐ νομίζει θεούς de la acusación⁴²⁹ se refiere posiblemente a no reconocer a los dioses el culto prescrito por la ley (νόμος) y no a un pensamiento heterodoxo con respecto a las creencias⁴³⁰. La religión de la ciudad, carente de dogmas y libros sagrados, exenta de una casta sacerdotal dedicada a la vigilancia de éstos, no podía conocer delitos de ateísmo o herejía.

La impiedad era un delito mucho más grave de lo que podemos creer y su alcance fue aumentando a medida que se difundían en Atenas nuevas doctrinas y concepciones contrarias a la religión tradicional y la constitución de los padres⁴³¹. Desde su concepción con el edicto de Diopites (432 a.C) hasta su definición bajo el arcontado de Euclides (403 a.C), el procedimiento se fue precisando a través de los procesos

⁴²⁷ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 26.

⁴²⁸ *De Virt. et Vit.* 7, 1251 a 31.

⁴²⁹ V. supra § II.4.5.

⁴³⁰ Burnet, *op. cit.* p. 104.

⁴³¹ G. Giannantoni, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972, pp. 157-8.

contra Anaxágoras, Protágoras, Diágoras de Melos y por último Sócrates⁴³².

Pero, naturalmente, para que Ánito y los demás se plantearan presentar la acusación de impiedad, tenía que existir un caldo de cultivo adecuado, es decir, la acusación tenía que parecer creíble y fundada, así como referida a hechos actuales y no anteriores a la amnistía.

Con todo, el propio Socrates platónico declara en la *Apología* que la acusación se basa en viejas calumnias promovidas por muchos pero especialmente Aristófanes⁴³³. Efectivamente, Aristófanes le llama "melio"⁴³⁴. Melos se negó a formar parte de la Liga Ateniense y fue la patria de Diágoras, el más famoso ateo. Cuando Aristófanes usa pues el adjetivo "melio" con respecto a Sócrates, éste equivale sin ninguna duda a ἄθεος⁴³⁵. El cómico dibujó a Sócrates en su obra *Las Nubes* como un "cavilador", un hombre dedicado a la observación del cielo, que había dado de baja a los tradicionales dioses olímpicos sustituyéndolos por otros de su propia creación: las nubes⁴³⁶.

Aristófanes no estaba solo, ya el viejo comediógrafo Teleclides intentó relacionar a Sócrates con la controvertida religiosidad de

⁴³² Para el proceso contra Anaxágoras cf. M. Montuori, *Socrates an approach*. Amsterdam 1988, p. 147 ss. Para los demás: E. Derenne, *Les procès d' impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et au IVme siècles avant J.-C.* Liege et Paris 1930 (reimpreso en N. Y. 1976): Anaxágoras p. 13 ss., Protágoras p. 45 ss., Diágoras p. 57 ss., Sócrates p. 71 ss.

⁴³³ Plat. *Ap.* 18A-19D.

⁴³⁴ *Nub.* 830.

⁴³⁵ A. H. Croust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 26; J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 110.

⁴³⁶ *Nub.* 225-253.

Eurípides⁴³⁷ y el mismo Diógenes Laercio mantuvo que Sócrates ayudó a Eurípides en la composición de sus tragedias, basándose en la creencia popular de que ambos mantenían las mismas creencias religiosas⁴³⁸.

Debió pesar también, a la hora de formular el cargo de ἀσέβεια contra Sócrates, el hecho de que muchos de sus seguidores (Alcibíades, Fedro, Erixímaco, Andócides, Acúmeno) se vieran envueltos en el escándalo de la mutilación de los Hermes y la supuesta profanación de los misterios eleusinos en 415 a.C⁴³⁹.

Por otro lado, no podía ser desconocida para el jurado la amistad que unía a Sócrates con algunos de los principales pitagóricos como por ejemplo Simias y Cebes⁴⁴⁰. Atenas sabía que los seguidores de Pitágoras habían sido expulsados de Italia porque intentaron fundar una religión superior a la de cualquier estado⁴⁴¹. Esto se daba de frente con las ideas de la πατριος πολιτεία defendida por Ánito y el gobierno democrático de la época⁴⁴².

En cuanto a las innovaciones religiosas, aparte de lo esgrimido en las *Nubes* de Aristófanes, tenemos el problema del famoso δαιμόνιον,

⁴³⁷ Fr. 41-42 K-A.

⁴³⁸ D. L. II 18. Vid. R. Mondolfo, *Socrates*. Buenos Aires 1955, p. 18.

⁴³⁹ Andocides *De Mysteriis*; Lysias *Oratio VI*. Cf. Chroust, op. cit., pp. 28-9; A. E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*. Trad. esp. México 1961, pp. 91-92.

⁴⁴⁰ Xen. *Mem.* I 2, 48; III 11, 17; Plat. *Phaedo*; *Crito* 45B.

⁴⁴¹ Para éste y otros aspectos de los pitagóricos K. v. Fritz, *Pythagorean politics in Southern Italy*. N.Y. 1940 y E. L. Minar, *Early Pythagorean politics in practice and theory*. Baltimore 1942.

⁴⁴² J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 105.

que fue considerado por muchos como la introducción de una nueva deidad y principal motivo de la acusación⁴⁴³.

Jenofonte se hace eco también de otro chismorreó que proclamaba que el uso de la expresión "νῆ τὸν κύνα" hizo ser sospechoso a Sócrates de introducir nuevas deidades⁴⁴⁴.

Tal vez fue ese rumor el que llevó a que se afirmara que Sócrates había declarado que pájaros, perros y demás debían ser también venerados⁴⁴⁵.

Como podemos ver a partir de todo esto, no faltaban rumores y sospechas en la sociedad ateniense que allanaran el camino de una acusación de impiedad. Y es que no nos puede extrañar que, buscando Sócrates un hombre libre de supersticiones, acabara siendo él mismo acusado de antireligioso por una sociedad excesivamente anquilosada y formalista en estos temas⁴⁴⁶.

Es evidente pues que existía una clara conciencia en la sociedad ateniense acerca de la impiedad de Sócrates, una conciencia que permitió formular una acusación en los términos en que se hizo y que ésta resultara exitosa⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Xen. *Ap.* 12; *Mem.* I 1, 2; IV 8, 1.

⁴⁴⁴ *Ap.* 24. Ejemplos de uso de esta expresión por parte de Sócrates en Plat. *Gorg.* 461A; 466E; 482B; *Resp.* 399E etc. Cf. E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*. Oxford 1959, en 428B.

⁴⁴⁵ Isoc. *Busiris* I.

⁴⁴⁶ Eutifrón es un buen ejemplo de este tipo de religiosidad que contrasta fuertemente con el espiritualismo socrático. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 27. Sobre Eutifrón como posible representante de círculos órficos ilustrados cf. Ch. H. Kahn, "Was Euthyphro the author of the Derveni Papyrus?" en A. Laks & G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, pp. 55-63.

⁴⁴⁷ T. Gomperz, *Greek Thinkers*. Trad. ingl. Vol II. London 1905, p. 85.

Por lo que podemos leer en el diálogo platónico *Eutifrón*⁴⁴⁸ y por el silencio continuado de la *Apología* platónica acerca del cargo de introducción de nuevos dioses por parte de Sócrates, es muy posible que Sócrates no creyera en los dioses tradicionales.

Ciertamente no era un ἄθεος como afirmaba Meleto⁴⁴⁹ pero tampoco mostraba una religiosidad ortodoxa; su forma de entender la religión se salía de lo normal y el pueblo sin duda lo sabía. Ya hemos dicho también que, con todo lo que esto pudiera molestar a los sentimientos religiosos de un pueblo tan tradicional como el ateniense, la heterodoxia en sí no era un motivo suficiente para basar una acusación de impiedad. El concepto de ἀσέβεια hacía alusión más al culto que a las creencias personales de cada cual. Jenofonte entendió perfectamente los cargos en que se podía basar una acusación de este tipo. En las *Memorabilia*⁴⁵⁰, impregnadas en un fuerte carácter apologético, Sócrates arrancará poco a poco a Eutidemo la definición de hombre piadoso; según ésta piadoso es aquel que no sólo honra a los dioses sino que lo hace de acuerdo con las leyes⁴⁵¹. Sin duda está haciendo referencia al culto.

El Sócrates de Jenofonte era por tanto conocedor respetuoso de las leyes culturales y parece respetarlas "haciendo sacrificios en las fiestas comunes y en los altares públicos podían verme todos los que por allí cayeran, y aún el propio Meleto si quería"⁴⁵² proclama durante el

⁴⁴⁸ 6B ss.

⁴⁴⁹ Plat. *Ap.* 26C.

⁴⁵⁰ IV 6, 2-4.

⁴⁵¹ Cf. igualmente *Mem.* I 3, 1; IV 3, 6.

⁴⁵² *Ap.* 11. Cf. también *Mem.* I 1, 2; I 3, 3.

juicio, añadiendo "pues lo que es yo ni en lugar de Zeus y de Hera y de los dioses que les acompañan se ha descubierto que haga sacrificios a divinidades ningunas nuevas..."⁴⁵³. El propio autor proclama sin ambages "haciendo sacrificios se le vio muchas veces en su casa, muchas veces también en los altares públicos de la ciudad y no dejó de vérselo igualmente acudir a la adivinación..."⁴⁵⁴.

Todo el testimonio de Jenofonte con respecto a este punto concreto de la acusación de impiedad podría sonar demasiado apologético como para ser creído sin más. Platón pasa como de puntillas sobre el asunto del culto público por parte de Sócrates y Jenofonte no aporta ninguna prueba irrefutable al respecto. Parece como si Jenofonte, conociendo perfectamente los entresijos legales de la acusación (posiblemente mejor que Platón), se limitara simplemente a rebatirla con todas sus fuerzas.

La cuestión entonces no es tanto si Sócrates creía en los dioses -que parece que no- sino si el maestro fue de verdad respetuoso con el culto tal y como afirma Jenofonte.

Tal vez lo que leemos en *Fedro*⁴⁵⁵ nos arroje un poco de luz a este respecto. Fedro pregunta al maestro sobre los mitos y los dioses, Sócrates dice que podría buscar explicaciones lógicas como hacen otros, pero que no merece la pena. Ni siquiera se conoce a sí mismo como para pensar en los dioses, prefiere limitarse a "dar fé de a lo que comúnmente se suele creer"⁴⁵⁶. Se puede entrever que Sócrates no

⁴⁵³ *Ap.* 24.

⁴⁵⁴ *Mem.* I 1, 2. Cf. También para la adivinación *Mem.* I 1, 9; I 3, 1; IV 7, 10. Aconseja acudir a ella *Mem.* I 1, 6; I 1, 7.

⁴⁵⁵ 229B ss.

⁴⁵⁶ 230A: πειθόμενος δὲ τῷ νομιζόμενῳ.

creía en los dioses pero asumía su creencia y por ende posiblemente su culto como un hecho social más de la ciudad.

¿Fué en verdad así? Hay testimonios más indirectos que podrían confirmar esta actitud. El más importante por tratarse de una obra histórica, lo encontramos en la *Anábasis* de Jenofonte⁴⁵⁷. Allí Jenofonte pregunta al filósofo si debe unirse a la expedición de Ciro aceptando la invitación de su amigo Próximo de Beocia. Sócrates le aconseja consultarlo al oráculo de Delfos. Se ha hablado mucho de esta intervención, de si se trata de algo de carácter apologético, una alusión exculpatoria para Sócrates de los fallos cometidos por su discípulo Jenofonte. Lo cierto es que se encuentra dentro de una obra histórica y, en principio, no cabría dudar de su veracidad. Por otra parte, la propia mención del "γνώθι σεαυτόν" a la puerta del Oráculo por parte de Sócrates en el lugar aludido del *Fedro* platónico⁴⁵⁸ podría mostrar que Sócrates acudía allí con regularidad, lo que estaría confirmado, por otra parte, por la misma declaración en este sentido de Aristóteles⁴⁵⁹.

Menos importantes por su carácter privado, pero mostrándonos al menos un Sócrates respetuoso con las tradiciones atenienses, son los testimonios de ambos *Simposios*, el de Jenofonte y el de Platón. En ambos Sócrates aparece inmerso en las libaciones previas al banquete: en Jenofonte⁴⁶⁰ Sócrates entona un peán a Apolo, en Platón⁴⁶¹ se lanza

⁴⁵⁷ III 1, 5-7.

⁴⁵⁸ 229E-230A; en Plat. *Ap.* 21B-23B y Xen. *Mem.* IV 2, 24 se divaga también sobre el γνώθι σεαυτόν.

⁴⁵⁹ 1474 b 10-1475 a 5 = fr. 1 y 2 R.

⁴⁶⁰ *Symp.* II 1.

⁴⁶¹ *Symp.* 176A.

junto a los demás a cantar a los dioses. En esta misma dirección cabría interpretar también el pasaje del *Fedro*, donde el filósofo eleva una plegaria a unas divinidades locales⁴⁶².

Curiosa, al menos, resulta también en este sentido la peregrinación de Sócrates a los juegos ístmicos, en honor de Neptuno, a que hace referencia el *Critón* de Platón⁴⁶³. Esta es una de las poquísimas ocasiones en que Sócrates salió de la ciudad. Tal vez fuera sólo en cuanto a acontecimiento de tipo deportivo, pero al menos queda un margen para la duda.

Mucho más controvertida es la actuación de Sócrates narrada por Alcibíades en el *Simposio* de Platón⁴⁶⁴. En cierta ocasión, estando Sócrates enrolado en el ejército ateniense, se mantuvo toda la noche pensando en algo, al amanecer honró públicamente al sol. El sol no era, sin embargo, uno de los dioses olímpicos griegos, así que esto pudo contar a favor de la extraña religiosidad socrática⁴⁶⁵. De hecho en Aristófanes se nos dice que Helios y Selene están entregando Grecia a los bárbaros⁴⁶⁶, y es que en aquellos tiempos estos dioses todavía no se habían identificado con Apolo y Ártemis.

A partir de esto se puede concluir que Sócrates, a pesar de su extraña concepción religiosa, posiblemente no ofendió jamás al culto. Que lo que afirma Jenofonte -aunque probablemente está notablemente

⁴⁶² Plat. *Phaedr.* 279BC.

⁴⁶³ 52B.

⁴⁶⁴ 220CD.

⁴⁶⁵ J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 111. Sí estaba, con todo, bien presente en el Orfismo cf. W. Fauth, *Helios Megistos*. Leiden 1995.

⁴⁶⁶ *Pax* 406 ss.

exagerado- es cierto: Sócrates no hizo nunca nada contra los dioses. Los acusadores contra Sócrates se aprovecharon más bien de la predisposición de los jueces en contra del filósofo para que el proceso de impiedad tuviera éxito. Se apoyaron por tanto en hechos inconfesados pero anteriores al 403 a.C. En una palabra, desde un punto de vista estrictamente legal, Sócrates era inocente, aunque posiblemente ya estuviera condenado de antemano ante una mayoría del pueblo ateniense. De ésta circunstancia supo aprovecharse con notable rentabilidad Ánito.

II.4.8 CARACTER DEL ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ

Hemos hablado ya de las teóricas diferencias en la actuación del δαίμόνιον en ambas *Apologías*⁴⁶⁷. Nuestra conclusión ha sido que las diferencias de actuación entre los δαίμόνια de Jenofonte y Platón parecen responder, sin embargo, a un mismo carácter del genio socrático; es decir, no es el δαίμόνιον diferente en ambas *Apologías* sino la actitud de Sócrates ante el proceso. Nosotros hemos intentado conjugar ambas actitudes considerándolas como una simple diferencia de momentos.

Una cosa es, sin embargo, la actuación del δαίμόνιον durante el proceso y otra muy distinta la concepción general del mismo en ambas *Apologías* y en la totalidad de la obra de Jenofonte y Platón. En esto las diferencias son sin duda demasiado amplias como para pasar inadvertidas.

Para empezar hagamos someramente un inventario de las que se han venido considerando como principales divergencias en el

⁴⁶⁷ V. supra § II.4.3.

tratamiento del δαιμόνιον en ambos autores clásicos. Platón reclama para el genio un carácter únicamente disuasorio o prohibitivo⁴⁶⁸, mientras que en Jenofonte, aunque el carácter negativo está ampliamente representado⁴⁶⁹, también se admite la posibilidad de consejos y órdenes positivas⁴⁷⁰.

Platón no habla para nada de que el genio divino pueda aconsejar a los demás, mientras que Jenofonte afirma expresamente lo contrario⁴⁷¹, mencionando incluso las consecuencias para aquellos que no le sigan⁴⁷².

Jenofonte, por último, otorga también al genio socrático un carácter profético que no aparece, al menos explícitamente, en Platón⁴⁷³.

Estas son en resumidas cuentas las diferencias en el tratamiento de la figura del δαιμόνιον por parte de Jenofonte y Platón. Siendo éstas, sin embargo, bastante profundas y dada la general preferencia otorgada últimamente al testimonio de Platón, muchos se han visto obligados a poner en tela de juicio el valor de lo transmitido por Jenofonte⁴⁷⁴. Aceptamos en principio la preponderancia del testimonio platónico⁴⁷⁵;

⁴⁶⁸ *Ap.* 31D; 40ABC; *Alc. I* 103A; 105D-106A; 124C; *Theaet.* 151A; *Phaedr.* 242BC.

⁴⁶⁹ *Ap.* 4; 8; *Mem.* IV 8, 5; *Symp.* VIII 5.

⁴⁷⁰ *Mem.* I 1, 4; I 4, 15; IV 3, 12; IV 8, 1.

⁴⁷¹ *Ap.* 13; *Mem.* I 1, 4; IV 3, 15.

⁴⁷² *Mem.* I 1, 4.

⁴⁷³ *Ap.* 13; *Mem.* I 1, 3-4.

⁴⁷⁴ Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers*. Trad. ing. Vol II. London 1905, p. 87.

⁴⁷⁵ V. supra § II.2.

por ello nada mejor para cuestionarnos la historicidad del genio jenofónico que referencias internas del propio Platón. Comenzaremos con el supuesto carácter negativo del genio.

Platón reclama como hemos dicho para el δαιμόνιον socrático un carácter disuasorio o prohibitivo, negándose explícitamente la posibilidad contraria "...siento en mí algo divino y sobrenatural, una voz demoníaca...esta voz viene hablándome desde mi infancia y cuando me habla es siempre para disuadirme de lo que voy a hacer, jamás para emprender ninguna cosa"⁴⁷⁶. Jenofonte afirma sin embargo taxativamente lo contrario "...afirmaba él [Sócrates] que el espíritu o genio divino le avisaba de lo que debía y lo que no debía hacer..."⁴⁷⁷. La contraposición, por tanto, no puede ser más total.

Hay, sin embargo, indicios dentro del propio Platón que sugieren que Jenofonte pudo tener razón. En *Acibíades I* Sócrates explica las razones por las que su δαιμόνιον le impedía en principio cualquier relación con Alcibíades: tú [Alcibíades] creías que alcanzarías el poder y la fama sin mí, por eso el genio no me dejaba hablar, ahora ha llegado sin embargo el momento y por eso me ha dejado..."⁴⁷⁸.

Tras impedir pues el contacto con Alcibíades el genio parece ahora forzar que se produzca éste: "νῦν δὲ ἔφηκε"=ahora me lo ha permitido. Podría argüirse en contra que el carácter negativo del genio está muy cerca, apenas una línea más arriba y otra más abajo, y que el autor utiliza un verbo de carácter positivo "ἔφηκε" para variar y no utilizar otra expresión negativa "no me lo ha impedido" o similar, a la que equivaldría si ningún género de dudas. Por otro lado ese "ἔφηκε"

⁴⁷⁶ Ap. 31CD.

⁴⁷⁷ Mem. IV 8, 1.

⁴⁷⁸ 105E-106A.

podría hacer referencia simplemente a un silencio por parte del δαιμόνιον, un silencio de aprobación como el que encontramos en la *Apología* platónica que salvaguardaría al supuesto carácter negativo del δαιμόνιον: la simple no prohibición del genio equivaldría así a su tácito consentimiento. "ἔφηκε" haría referencia pues a una no manifestación del δαιμόνιον⁴⁷⁹.

El caso del *Eutidemo* carece, sin embargo de estas ambigüedades, resultando mucho más claro. Sócrates cuenta a Alcibíades como, encontrándose en el gimnasio, sintió la intervención del genio divino: "por ventura divina estando sentado aquí, donde tú me ves, en este banco solo, ya tenía en la cabeza el levantarme; habiéndome puesto en pie, se me apareció la acostumbrada señal del demonio y de nuevo me senté"⁴⁸⁰.

Ya se había levantado, así que el genio divino tuvo que decirle necesariamente que se sentara de nuevo. Es imposible aquí, por tanto, pensar en un tipo de orden negativa como "no te levantes" puesto que ya estaba levantado. Tuvo que ser necesariamente algo de tipo positivo "siéntate". Tampoco cabe un silencio del genio que pudiera ser entendido como una tácita aprobación.

Ambos testimonios siembran al menos una duda razonable sobre el manido carácter negativo del genio socrático. Es muy probable que éste prevaleciera como conducta más habitual del δαιμόνιον, pero no deberíamos quizá, a la luz de estos testimonios, tomarlo como un

⁴⁷⁹ P. Friedländer, *Plato: an introduction*. London 1958, pp. 34 s.

⁴⁸⁰ *Euthyd.* 272E.

absoluto. El genio pudo presentar también un caracter positivo en cuyo caso Jenofonte estaría más cerca del Sócrates histórico que Platón⁴⁸¹.

Una segunda importante diferencia entre el demonio Socrático de Jenofonte y de Platón es que, como ya hemos comentado, Jenofonte admite la posibilidad de que el δαιμόνιον socrático aconsejara también a los demás, aunque sea siempre por medio de Sócrates⁴⁸². Es, desde luego, cierto que no tenemos constancia directa de esta posibilidad en Platón, aunque tampoco la niegue expresamente. ¿Existe, sin embargo, algún tipo de testimonio indirecto, como en el caso anterior, que diera fé de tal posibilidad? Tal vez sí. Sócrates, según Platón, fue acusado de corromper a la juventud⁴⁸³. Una de esas corrupciones consistía en enseñarles a no reconocer a los dioses que el estado reconoce sino otras divinidades nuevas⁴⁸⁴. El culto a otras divinidades por parte de Sócrates es el motivo fundamental para tal acusación⁴⁸⁵. Naturalmente se está refiriendo sobre todo al genio que aconseja a Sócrates. Según Meleto, y según reconoce el propio Sócrates, ese genio fue predicado a otros. Si fue predicado a otros, es decir, si de alguna forma se indujo a que los demás creyeran en él, no pudo mantenerse el δαιμόνιον en una

⁴⁸¹ Cf. W. R. Lamb. *Plato Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. London 1977, p. 384 n. 2. y L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto*. Roma 1994, pp. 92 ss.

⁴⁸² O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 171; T. Gomperz, *Greek thinkers*. Trad. ing. Vol II. London 1905, p. 87.

⁴⁸³ *Ap.* 24B.

⁴⁸⁴ *Ap.* 26B.

⁴⁸⁵ *Ap.* 27B-D.

esfera puramente personal dentro de Sócrates, sino que debió plasmarse de alguna manera en los demás⁴⁸⁶.

De todo esto podría desprenderse que, aunque Platón no lo atestigüe directamente, es muy probable que Sócrates se basara en su δαιμόνιον para dar consejos a los demás. No se ve, si no, por qué se consideró este δαιμόνιον tan peligroso para la juventud y para el culto tradicional de Atenas en general, ni cómo pudo ser tan conocido por todo el pueblo ateniense.

Por otro lado, la tradición y testimonios posteriores apuntan claramente en dirección a lo expresado por Jenofonte. En efecto, aunque sin duda estos testimonios tardíos deben ser valorados con mucha cautela, son muchos los ejemplos de consejos del genio hacia los amigos de Sócrates que nos han llegado a través de la compilación del pseudo-platónico *Theages*⁴⁸⁷ y del *De genio Socratis* de Plutarco⁴⁸⁸.

Empezaremos por el único caso que poseemos en que los aconsejados por el δαιμόνιον de Sócrates deciden seguir sus instrucciones. En el *De genio Socratis*⁴⁸⁹ se nos narra como la intervención del demonio salva la vida de Sócrates, Alcibíades y Laques en la derrota de los atenienses en Delión, aconsejando a Sócrates y a sus amigos seguir, en vez del camino usual para la retirada, un atajo

⁴⁸⁶ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 84.

⁴⁸⁷ Circa II a.C. Cf W. R. M. Lamb, *Theages*. London (1927) 1964, p. 463. En general, para el genio socrático en el pseudo-Platón v. D. Tarrant, "The pseudo-Platonic Socrates". *Classical Quarterly* 32 (1938) 167-173, ahora en A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987, pp. 259-269.

⁴⁸⁸ Circa I a.C. Cf. A. Corlu, *Plutarque: Le Démon de Socrate*. Paris 1970, pp. 106-9.

⁴⁸⁹ 581E.

diferente. Se salvaron así de morir a manos de la caballería enemiga⁴⁹⁰.

En el *Theages* encontramos, sin embargo, varias anécdotas en las que el aconsejado decide no tomar en serio las advertencias del genio socrático, en ellas se cumple claramente lo anunciado por Jenofonte: "y aún a muchos de los que con él andaban les avisaba de hacer tales cosas y tales otras de no hacerlas, de acuerdo con las advertencias del genio divino; que bien les fue a los que le hicieron caso, y a los que no le hicieron hubo de pesarles"⁴⁹¹. La primera anécdota tiene como protagonista a Cármides. Este expresa a Sócrates su intención de trasladarse a Nemea para entrenarse y participar en los juegos de esta ciudad como corredor en la carrera del estadio. Apareciéndosele a Sócrates, mientras aquel está hablando, su señal divina, el filósofo le insta a que cambie de idea. Cármides prefiere entender este aviso como una señal de que no vencerá, pero sigue manteniendo que el entrenamiento allí no le causará ningún mal. No se explican claramente cuales fueron las consecuencias de esta desobediencia, pero se expresa claramente que éstas tuvieron lugar⁴⁹².

Un poco más adelante encontramos una narración referente a Timarco, hijo de Filemónides. Éste se encontraba en un simposio con Sócrates y otros amigos. Cuando se quiso levantar para matar a Nicias, hermano de Heroscandaro, la aparición de la señal divina de Sócrates le insta a permanecer allí. Después de un rato, Timarco se levanta de nuevo e, interviniendo el genio por segunda vez, Sócrates le aconseja

⁴⁹⁰ Cf. Plat. *Symp.* 221A; *Laches* 181B; v. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 59 n.1.

⁴⁹¹ *Mem.* I 1, 14.

⁴⁹² *Theages* 128DE. Cf. O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 172.

que se quede. Timarco obedece. Cuando se levantó, sin embargo, por tercera vez, salió corriendo de allí sin atender a Sócrates. Las consecuencias se nos refieren someramente. Timarco tuvo que huir, siendo acogido más tarde por el velocista Evatlos. Ambos fueron después ejecutados. Con todo, antes de morir, tuvo tiempo de informar a su hermano Clitómaco sobre lo que a él le iba a suceder por haber desobedecido al genio socrático⁴⁹³.

En la tercera historia, el bello Samnión quiere enrolarse en el ejército ateniense que, a las órdenes de Trásilo, se disponía a atacar Éfeso (409 a.C). El genio de Sócrates le previene contra ello pero, con todo, el joven Samnión decide enrolarse. Las consecuencias se nos indican vagamente: el ataque fracasó, Trásilo tuvo que retirarse habiendo sufrido unas enormes bajas, entre las que se sugiere claramente podría encontrarse el joven Samnión⁴⁹⁴.

Terminaremos haciendo alusión a un cuarto motivo mucho más jocoso que los anteriores, que aparece en el *De genio Socratis* plutarquiano⁴⁹⁵. De hecho, parece una simple burla de este tipo de intervenciones por parte del demonio socrático. El adivino tebano Teócrito cuenta como, marchando con Eutifrón a casa de éste, se encontraron con Sócrates. El filósofo empezó a tomar el pelo a Eutifrón tal y como siempre solía hacer hasta que, de repente, se quedó muy quieto y en silencio. Después de un rato, corrió hacia sus compañeros que iban a la cabeza del grupo y, afirmando que había tenido una revelación de su genio, les recomendó cambiar de dirección y seguir por otro camino. Muchos le siguieron, entre ellos Teócrito

⁴⁹³ *Theages* 129A-D.

⁴⁹⁴ *Theages* 129D.

⁴⁹⁵ 580D ss.

por no querer abandonar a un Eutifrón dispuesto a seguir a Sócrates, otros siguieron recto en clara actitud desafiante hacia el genio. No tardaron éstos, sin embargo, en encontrar una piara de cerdos que les llenó de inmundicia y humillación.

Otra de las principales diferencias con respecto al genio entre Platón y Jenofonte es, como ya hemos dicho, que éste último le atribuye un carácter profético que no aparece, al menos explícitamente, en Platón⁴⁹⁶: "lo de que prevé la divinidad lo que ha de ser como que se lo anuncia a quien quiere de antemano es cosa que, igual que yo lo digo, todos lo afirman y lo creen; sólo que otros dan nombre de pájaros y gritos humanos, de encuentros fortuitos y adivinos a lo que les avisa el porvenir, mientras que yo lo llamo genio y espíritu divino"⁴⁹⁷.

Es posible que Jenofonte, cargado probablemente con el fuerte lastre apologético de su obra socrática, intente equiparar aquí el genio socrático con las indicaciones mánticas características de su época: su defensa de Sócrates se basaría precisamente en esta equiparación⁴⁹⁸.

La distinción, por tanto, entre δαιμόνιον y pájaros, truenos, etc se convierte así en algo fundamentalmente de tipo semántico. Mientras otros hombres hablan de un modo dudoso, como si los propios pájaros dieran las indicaciones y ellos mismos dispusieran de la sabiduría divina, Sócrates aclara con la palabra δαιμόνιον que sólo se trata de avisos de la divinidad, que los hace llegar a través de un intermediario. Basados en estos argumentos cabría pensar que posiblemente Jenofonte, buscando un argumento de defensa para Sócrates, se extralimitó al

⁴⁹⁶ T. Gomperz, *Greek thinkers*. Trad. ing. Vol II. London 1905, p. 87.

⁴⁹⁷ Xen. Ap. 13.

⁴⁹⁸ O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 175.

otorgar a la naturaleza del genio socrático unas dotes adivinatorias que seguramente el filósofo nunca le asignó.

De nuevo un pasaje de Platón podría disuadirnos, al menos un poco, de aceptar el anterior argumento sin las debidas reservas. En efecto, en el *Alcibíades I*, Sócrates hace referencia a su mántica, poniendo esta en estrecha relación con la divinidad. Así, le pide el filósofo a Alcibíades que conteste a sus preguntas, añadiendo: "haz únicamente esto y con el favor de la divinidad -si vamos a prestar algún crédito a mi adivinación- tu y yo estaremos en mejor situación"⁴⁹⁹. Sócrates tenía pues dotes adivinatorias que parecen directamente inspiradas en la divinidad. Más claramente todavía se expresa en la *Apología*: "la voz profética de mi demonio dejábase oír frecuentemente en el curso de mi existencia..."⁵⁰⁰. El δαιμόνιον pues en Platón también posee dotes adivinatorias, aunque no encontremos ningún ejemplo concreto en sus diálogos.

Testimonios más tardíos también apuntan en esta dirección expresada más explícitamente por Jenofonte. Tanto el pseudo-platónico *Theages*⁵⁰¹ como el *De genio Socratis* de Plutarco⁵⁰² atribuyen al

⁴⁹⁹ καὶ ἐὰν τοῦτο ποιῇς, ἂν θεὸς θέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῇ ἐμῇ μαντείᾳ πιστεύειν, σύ τε κἀγὼ βέλτιον σχήσομεν Plat. Alc. I . 127. Cf. trad. de W. R. M. Lamb, *Plato Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The lovers, Theages, Minos, Epinomis*. London (1927) 1964: "only do that, and with Heaven's favour -if we are to put any trust in my divination- you and I shall both be in better case".

⁵⁰⁰ ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἡ τοῦ δαιμονίου ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ αἰεὶ ἦν...Plat. Ap. 40A.

⁵⁰¹ 129D.

⁵⁰² 581D.

δαίμονιον la predicción de Sócrates acerca de la desastrosa expedición a Sicilia y la destrucción del ejército ateniense⁵⁰³.

II.4.9 EL ORACULO DE QUEREFONTE

En el parágrafo 14 de la *Apología*, el Sócrates de Jenofonte, al igual que hace el de Platón⁵⁰⁴, recurrirá a la controvertida respuesta que el Oráculo de Delfos otorgó a Querefonte, al preguntar éste acerca de la sabiduría del filósofo. Las versiones del oráculo son diferentes, como también lo son sus motivaciones: en Platón sirve de justificación a la sabiduría de Sócrates⁵⁰⁵, en Jenofonte como una prueba más de su relación privilegiada con los dioses. Sin embargo, antes de entrar a fondo en estos temas, debemos preguntarnos sobre la historicidad del oráculo: ¿pudo Querefonte preguntar al Oráculo de Delfos?, de ser así, ¿cuándo lo hizo? La historicidad del Oráculo se ha discutido mucho. Ya en la antigüedad, Colotes⁵⁰⁶ y Ateneo⁵⁰⁷ la negaron pero, por ejemplo, Pausanias parece creérselo⁵⁰⁸. Esta misma división de opiniones la encontramos también entre los críticos más modernos⁵⁰⁹. En todo caso

⁵⁰³ Para la desastrosa expedición del 415-413 a.C, v. Thuc. VI y VII.

⁵⁰⁴ Plat. *Ap.* 20D ss.

⁵⁰⁵ Plat. *Ap.* 20E.

⁵⁰⁶ Cf. Plut. *Adv. Colotem* 1116E.

⁵⁰⁷ *Deip.* 218E.

⁵⁰⁸ I 22,8. Para la totalidad de estos testimonios tardíos v. J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley 1981, p. 245.

⁵⁰⁹ Lo niegan: K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen 1921, p. 769; O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 95 y, más recientemente, M. Montuori, *Socrates: an*

sabemos que en Delfos se efectuaban muchas clases de consultas y, en principio, hay que decir que en la pregunta formulada por Querefonte, aunque no sea muy corriente, y en la respuesta de la Pitia no existe nada que las haga sospechosas de inautenticidad⁵¹⁰. De hecho, contamos con un paralelo casi exacto: se trata de la consulta supuestamente llevada a cabo por Anacarsis (o Quilón) en el s. VI que nos ha conservado Diógenes Laercio⁵¹¹. Anacarsis preguntó "¿quién es más sabio que yo?" y la Pitia respondió que Misón⁵¹². Además, el hecho de que tanto Jenofonte como Platón aludan al oráculo de Querefonte debería disipar cualquier duda sobre su autenticidad⁵¹³. Es por esto, entre otras cosas, por lo que la mayoría de los estudiosos modernos del funcionamiento de Delfos han apoyado la historicidad del oráculo

approach. Amsterdam 1988, pp. 36 ss. y M. C. Stokes "Socrates' mission" en B. C. Gower & M. C. Stokes (eds.), *Socratic questions: the philosophy of Socrates and its significance*. London 1992, pp. 26-81. La defienden entre otros A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 31; G. Calogero, "Il Messaggio di Socrate". *La cultura* IV (1966) 289-231; J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*. Paris 1967, p. 29 ss.; R. Mondolfo, *Socrates*. Buenos Aires 1955, p. 13. Para un resumen de opiniones más antiguas en favor y en contra v. Th. Deman, *Le Témoignage d' Aristote sur Socrate*. Paris 1942, pp. 44-48.

⁵¹⁰ Un completo estudio de la forma y la temática de preguntas y respuestas, con amplia lista de evidencias, en J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley 1981. También es interesante R. Herzog, "Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter" un apéndice a E. Horneffer, *Der junge Platon*. Giessen 1922, 149-170; y H. W. Parke and D. Wormell, *The Delphic Oracle I*. Oxford 1956, 378-92.

⁵¹¹ I 30 y I 106. Cf. W. Nestle, "Sokrates und Delphi". *Korrespondenzblatt für die höheren Schulen Würterbergs* XVII (1910) 81-91. También en sus *Griechische Studien*. Stuttgart 1948, 173-185.

⁵¹² Οἰταῖον τινα φημι Μύσων' ἐνὶ Χερῖ γενέσθαι / σου μᾶλλον πραπίδεςσιν ἀρηρότα πευκαλίμῃσιν.

⁵¹³ Cf. R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933, p. 91.

otorgado por la Pitia a Querefonte⁵¹⁴. Ninguna sombra se cierne, por otra parte, sobre Querefonte, como personaje adecuado para la consulta y posterior transmisión de la respuesta del Oráculo. Querefonte, además de en las *Apologías* de Jenofonte y Platón, aparece también mencionado en *Memorables*⁵¹⁵ entre los más fieles seguidores del maestro, y en el *Gorgias* y el *Cármides* de Platón, donde se le tilda de maniático por su excesivo fervor socrático⁵¹⁶. Fue conocidísimo también para la Comedia. Así aparece en *Nubes*, *Aves*, *Avispas*, *Telemesenses*, *Dramas* y *Horas* de Aristófanes⁵¹⁷, en *Los aduladores* y *Las ciudades* de Éupolis⁵¹⁸, y en *La botella* de Cratino⁵¹⁹. Estamos pues ante un personaje bien conocido como discípulo de Sócrates, y posiblemente ante uno de los más fanáticos, que muy bien pudo haber buscado en Delfos una ratificación a su elección de maestro⁵²⁰.

Sobre la fecha se ha discutido mucho. En la *Apología* de Platón se afirma que la popularidad de Sócrates entre los jóvenes era consecuencia del placer que sentían cuando el filósofo desenmascaraba

⁵¹⁴ Así, entre otros, H. W. Parke & D. E. W. Wormel, *The Delphic Oracle*. Vol I. Oxford 1956, p. 431; M. Delcourt, *L'Oracle de Delphé*. Paris 1955, p. 273. Fontenrose, aunque con dudas, también lo considera histórico cf. *op. cit.* p. 34.

⁵¹⁵ I 2, 48. Cf. también II 3, 1 ss.

⁵¹⁶ 447A ss. y 153 B ss. respectivamente.

⁵¹⁷ *Nub.* 503 etc; *Av.* 1296 y 1564; *Vesp.* 1388 y 1413; *Tel. fr.* 552 K-A; *Dram. fr.* 295 K-A; *Hor. fr.* 584 K-A.

⁵¹⁸ *Fr.* 180 K-A y 253 K-A respectivamente.

⁵¹⁹ *Fr.* 215 K-A.

⁵²⁰ U. v. Wilamowitz, *Platon*. Vol II. Frankfurt 1969⁴, p. 52.

la ignorancia de los mayores⁵²¹; este modo de actuar parece producto de la misión encomendada a Sócrates por el Oráculo, según lo que nos dice Platón en su *Apología*⁵²². El hecho de que en el *Cármides* un Sócrates recién regresado de la campaña de Potidea (431-430 a. C.) parezca gozar de esa popularidad y se muestre interesado en investigar la condición de la Filosofía en Atenas y el interés por ésta entre la juventud⁵²³ ha llevado a Taylor a postular una fecha para el oráculo anterior al 431 a. C. Las razones de Taylor no son muy fuertes pero la fecha es consistente con lo que se dice en la *Apología* platónica y, que esto tuviera lugar con un Sócrates de treinta años entra dentro de lo probable⁵²⁴. No faltan, sin embargo, algunas voces discrepantes. Así Ferguson⁵²⁵ prefiere retrasar la fecha del oráculo al 421 a. C. Sus argumentos vienen a confluir en uno: a su juicio, un oráculo clave de la misión "ética" de Sócrates fechado en el 430 no cuadraría bien con el Sócrates que nos presentan las *Nubes* de Aristófanes (423 a. C.)⁵²⁶, un Sócrates inmerso en la Física y principal cerebro de un caviladero dedicado a este tipo de ciencia. Según Ferguson, la burla del cómico carecería de sentido con un Sócrates ya plenamente dedicado a la moral y ética humanas. Aunque también se vislumbra un cierto contenido ético en el *Cármides* (y también en *Nubes*), es el total rechazo de la

⁵²¹ Plat. *Ap.* 23A

⁵²² Plat. *Ap.* 21B.

⁵²³ Plat. *Charm.* 153D.

⁵²⁴ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 85.

⁵²⁵ J. Ferguson, "On the date of Socrates conversion". *Eranos* LXII (1964) 70-73.

⁵²⁶ Ferguson retrasa la fecha del oráculo del 423 al 421 por existir una guerra que debió impedir hasta esa fecha la libre consulta del Oráculo.

Física lo que, según este estudioso, debería caracterizar a un Sócrates que hubiera aceptado ya plenamente su misión. Los argumentos de Ferguson son ciertamente agudos pero, a nuestro parecer, un Sócrates ya muy conocido por las críticas de la Comedia habría puesto muy difícil a la Pitia el dar una respuesta afirmativa a la pregunta de Querefonte: en efecto, un Sócrates más joven y, por lo tanto, más desconocido habría exonerado al oráculo del compromiso que supondría tal respuesta afirmativa en un tiempo posterior. Además Ferguson parece olvidar otra serie de evidencias importantes. Aristófanes, en la primera versión de *Las nubes* (423 a.C.)⁵²⁷, habló de Sócrates como compositor de las tragedias de Eurípides⁵²⁸. Teleclides, en una comedia de como muy tarde 430 a.C., afirmaba que Sócrates puso la leña con que se cocieron algunas de las tragedias de Eurípides⁵²⁹. Por último, Calias, en su comedia *Los cautivos* representada en 430, hacía también a Eurípides reconocer su deuda intelectual con el filósofo⁵³⁰. Si Sócrates fue el principal inspirador de las tragedias de Eurípides, ¿qué naturaleza tuvieron tales influencias? No parece probable que fueran argumentos de tipo físico. Postulados físicos pueden aparecer en la Tragedia de un modo más o menos circunstancial pero difícilmente pueden constituir el corazón de un drama. Si existió una influencia constante y general de Sócrates en Eurípides, ésta tuvo que ser necesariamente de naturaleza ético-moral.

⁵²⁷ Para la datación de las comedias perdidas: P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komödie*. Dublin / Zürich 1969².

⁵²⁸ Fr. 392 K-A.

⁵²⁹ Fr. 41 y 42 K-A.

⁵³⁰ Fr. 15 K-A. Para la relación Sócrates - Eurípides, cf. T. B. L. Webster, *The tragedies of Euripides*. London 1967, pp. 25 ss.

De acuerdo con estos datos, Sócrates se dedicaba ya al estudio del alma humana en 430 a.C. Preferimos, por tanto, datar el oráculo en torno a esa fecha.

Una vez debatidas la historicidad y fecha del oráculo, analicemos ahora las diferentes versiones que nos han sido transmitidas en las *Apologías* de Jenofonte y Platón. Empezaremos refiriendo el testimonio del Sócrates de Jenofonte: "ea pues escuchad..." dice "que es que en cierta ocasión, habiendo Querefonte consultado acerca de mí en Delfos, dio Apolo la respuesta de que ninguno de los hombres era ni más libre que yo, ni más justo, ni más prudente"⁵³¹. El Sócrates de Platón narra sin embargo una versión del oráculo claramente diferente: "un día que [Querefonte] fue a Delfos se atrevió a preguntar al oráculo...le preguntó si había en el mundo algún hombre más sabio que yo. La Pitia respondió que ninguno"⁵³². Jenofonte presenta por tanto una versión más alargada en la que el adjetivo σοφός se sustituye por σόφρων⁵³³.

Es evidente que ambas versiones no pueden ser históricas. Para intentar dilucidar cual de ambos autores se mueve más cerca de la verdad, atenderemos primero a las cuestiones formales. Es necesario entonces hablar un poco sobre el funcionamiento interno del Oráculo de Delfos. Sabemos que desde los más antiguos tiempos, Delfos admitió también consultas de particulares junto a aquellas más importantes u

⁵³¹ Xen. Ap. 14: ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιότερον μήτε σωφρονέστερον.

⁵³² Plat. Ap. 21A: [Χαιρεφῶν] ἤρετο γάρ δὴ εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος. ἀνεῖλεν οὖν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι.

⁵³³ Cf. W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur*. Vol. III. Munich 1940, p. 240 n. 9. y M. Montuori, *Socrate, fisiologia de un mito*. Firenze 1974, p. 115 ss.

oficiales⁵³⁴. Plutarco nos ha conservado un buen número de ejemplos que ilustran en que consistían esas preguntas de carácter privado: εἰ γαμήσουσιν, εἰ συμφέρει πλεῖν, εἰ γεωργεῖν, εἰ ἀποδαμεῖν⁵³⁵ o εἰ γαμητέον, εἰ πλευστέον, εἰ δανειστέον⁵³⁶ solían ser algunas de sus formas más frecuentes, aunque las mejores evidencias de este tipo de consultas nos las ha proporcionado Dodona⁵³⁷. El mismo Sócrates aconsejó a Jenofonte preguntar al Oráculo "si era mejor para él emprender viaje o quedarse"⁵³⁸. Si algo era común en este tipo de preguntas es, como podemos ver, la exigencia de una respuesta afirmativa o negativa por parte del Oráculo: y en esto claramente parece estar mucho más cercana la respuesta del Oráculo tal y como ha sido transmitida por Platón⁵³⁹. Se ha llegado a sugerir que incluso la respuesta del oráculo de Querefonte pudo bien haberse dado por sorteo, con la extracción de una alubia blanca o negra⁵⁴⁰. El hecho de

534 Cf. H. Pomtow, "Delphoi". *R. E.* IV2 (1901) 2517-2700, esp. 2534.

535 Plut. *De E. ap. Delph.* 5.

536 Plut. *Pyth. orac.* 28.

537 Cf. U. v. Wilamowitz, *Platon*. Vol II. Frankfurt 1969⁴, pp. 52-53.

538 Xen. *Anab.* III 1, 7: πότερον λῶον εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν.

539 Algunos han visto aquí una clara influencia del carácter negativo del genio socrático y, por tanto, una prueba más en favor de la autenticidad de la versión del oráculo presentada por Platón. Cf. A. García Calvo, *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*. Madrid 1967, p. 265 n.9.

540 Posibles indicios de un oráculo cleromántico en Delfos en P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*. Paris 1950, pp. 25-36, que recoge la importante evidencia de una inscripción encontrada en Delfos publicada por este mismo autor en "Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos". *Bulletin de Correspondance*

que tanto en la versión de Jenofonte como en la de Platón se use la fórmula ἀνείλεν (tomó=contestó)⁵⁴¹, y que el oráculo se diera delante de muchos -πολλῶν παρόντων-⁵⁴², podría apoyar esta posibilidad. De ser esto así, ni siquiera sería necesario plantearse el motivo de la respuesta afirmativa.

Las versiones más tardías que tenemos del oráculo coinciden en lo fundamental con el testimonio platónico, aunque variando ampliamente en su formulación. Diógenes Laercio dice que la Pitia respondió que Sócrates era el más sabio de todos los hombres⁵⁴³. Dión Crisóstomo apunta que Apolo declaró que él [Sócrates] era el más sabio de griegos y bárbaros⁵⁴⁴; mientras el escoliasta de Aristófanes dice que la respuesta del oráculo fue "sabio es Sófocles, más sabio Eurípides,/ Sócrates más sabio que todos los demás hombres"⁵⁴⁵. Aunque estos testimonios tardíos no pueden considerarse evidencias por sí mismos, esto no debería anular su valor como corroboración de la versión platónica del oráculo: en efecto, todos presentan el adjetivo σοφός en lugar de σόφρων. Por otro lado, el que todos estos testimonios presenten diferentes versiones en verso prueba quizá que no se trata

Hellénique 63 (1939) 183-219. Para el sorteo aplicado a la consulta de Querefonte: H. W. Parke & D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle* I. Oxford 1956, p. 414.

⁵⁴¹ El primero que sugirió esta equivalencia: C. A. Lobeck, *Aglaophamus. Regimontii Prussorum* 1829, p. 218.

⁵⁴² Xen. *Ap.* 14. Cuando la Pitia hablaba desde el tripode en ocasiones importantes, lo hacía desde el ἄδυτον, donde no cabían demasiadas personas. Cf. H. W. Parke, "Chaerephon's inquiry about Socrates". *Classical Philology* 56 (1961) 249-250.

⁵⁴³ II 37: ἀνδρῶν ἀπάντων Σωκράτης σοφώτατος.

⁵⁴⁴ Or. LV 8: ὡς εἶη σοφώτατος Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.

⁵⁴⁵ *Schol. ad Aristophanem, Nubes* 144C: σοφός Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,/ ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτερος.

más que de refecciones tardías de algo que posiblemente siempre estuvo en prosa⁵⁴⁶. Evidencias internas dentro del mismo Jenofonte podrían apoyar también el testimonio platónico. Así el hecho de que dos capítulos más abajo de la *Apología*⁵⁴⁷, cuando el Sócrates de Jenofonte se dispone a explicar punto por punto la controvertida respuesta del Oráculo de Delfos, el autor utilice el término platónico σοφός, en lugar del esperable σῶφρων, parece confirmar definitivamente el retoque de la versión del oráculo a manos de Jenofonte.

Ciertas circunstancias externas al oráculo también parecen favorecer al testimonio platónico. En efecto, Platón aduce como testigo de la respuesta del Oráculo a Querécrates⁵⁴⁸, hermano del ya entonces fallecido Querefonte, lo que hace más difícil que estemos ante una simple invención⁵⁴⁹.

Por otro lado, la mayoría de los estudiosos modernos consideran que la clara autocomplacencia que muestra el Sócrates de Jenofonte al narrar su versión del oráculo hace imposible otorgar a ésta última una dimensión histórica⁵⁵⁰. Además, resulta improbable que Platón incluyera en su *Apología* una respuesta del Oráculo tan ofensiva para el auditorio, si ésta no hubiera sido realmente así: y es que la explícita alusión a la sabiduría de Sócrates por parte de la pitia, convierte la

⁵⁴⁶ Cf. Kurt Latte, "Orakel". *R. E.* XVIII,1 (1939) 829-866, esp. 845 s.; H. Pomtow, "Delphoi". *R. E.* IV,2 (1901) 2517-2700, en col. 2536 s.

⁵⁴⁷ Xen. Ap. 16.

⁵⁴⁸ Plat. Ap. 21A.

⁵⁴⁹ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 85 n. 2.

⁵⁵⁰ Guthrie, *op. cit.* p. 19.

respuesta del oráculo en algo mucho más comprometido que lo que encontramos en Jenofonte⁵⁵¹.

No se trata, sin embargo de una mera cuestión de compromiso. A nuestro juicio trata Jenofonte aquí de retocar la respuesta del Oráculo de forma que pueda ser utilizada como un mero instrumento más para la defensa de Sócrates⁵⁵². De esta manera no sólo los seguidores del filósofo sino también el famoso Oráculo délfico estaría a favor de la inocencia de Sócrates. En efecto, no se estaba juzgando ante el tribunal la sabiduría o ignorancia de Sócrates, y cualquier alusión a esto sólo traería dificultades añadidas a la ya complicada situación del filósofo. Sí se le acusaba en cambio por asuntos en directa relación con su prudencia y justicia. Esta adecuación de la respuesta del Oráculo a la situación de Sócrates en el proceso, junto a los ya comentados testimonios más tardíos, parecen obligarnos definitivamente a tomar partido por la versión de Platón.

Facilitaría mucho, por otra parte, la existencia de esta doble versión el hecho de que sea Querefonte y no otro el receptor y transmisor de la respuesta del Oráculo. En efecto, Platón afirma que, en la época del juicio de Sócrates, Querefonte ya estaba muerto⁵⁵³, lo

⁵⁵¹ J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, pp. 90 s.

⁵⁵² Cf. R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933, pp. 20-21. También P. A. Vander Waerdt, "Socratic Justice and self-sufficiency". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11 (1993) 1-48, en p. 39 ss.

⁵⁵³ Plat. Ap. 21A.

que hace a su testimonio fácilmente susceptible de cualquier alteración⁵⁵⁴.

El desarrollo y justificación de la respuesta del Oráculo de Delfos es también muy diferente en ambos escritores. En Platón, como es costumbre, parecen dársele razones mucho más elevadas: en definitiva Sócrates es el más sabio porque reconoce no saber nada, mientras los demás creen conocer; sólo los dioses alcanzan el verdadero conocimiento⁵⁵⁵. Esto podría suponer que el oráculo de Querefonte, al menos en Platón, se halla en conexión con ciertas tradiciones que nos han llegado sobre el santuario délfico.

De acuerdo con una de estas leyendas, el hombre más feliz no es el que el mundo considera que lo es ni quien se lo cree sino una persona desconocida que vive en la total oscuridad⁵⁵⁶. De una manera parecida contestan las sacerdotisas a lo de quién es el hombre más sabio.

La tradición recuerda también cómo el campesino Misón fue declarado el hombre más sabio por Apolo⁵⁵⁷. Esta idea podría corresponderse con un Sócrates que nunca deseó la fama como Misón tampoco la deseó.

El Oráculo délfico posee también otra tradición, la del trípode encontrado por un pescador: el trípode fue entregado por los milesios a los que juzgaron sus hombres más sabios. Al final de diferentes

⁵⁵⁴ Algo parecido a lo que comentamos que podía suceder en el caso de Hermógenes. Cf. *supra* § II.3.1.

⁵⁵⁵ Plat. *Ap.* 23AB.

⁵⁵⁶ Herod. I 30; Valerio Max. I 1, 2.

⁵⁵⁷ D. L. I 30.

disputas es entregado a Delfos porque el dios es el más sabio⁵⁵⁸. La idea que aparece en la *Apología* platónica⁵⁵⁹ de que el hombre más humilde es el más sabio se encuentra en directa relación con esta tradición.

Entremos, sin embargo, en las razones de Jenofonte. Estas se basan en un mero intento de demostración de sus cualidades personales, en una palabra, son mucho más "humanas" y terrenales. Se trata en definitiva de una pura autojustificación.

Primero, en un aparente intento de calmar al jurado, el Sócrates de Jenofonte pretende suavizar su propio oráculo mencionando el que le fue transmitido a Licurgo. En él Apolo lo comparó con un dios⁵⁶⁰.

Licurgo fue el fundador de las instituciones espartanas y su principal legislador. Su célebre oráculo ya lo encontramos en Heródoto⁵⁶¹ aunque con notables variaciones de lengua con respecto a la versión transmitida por Jenofonte.

Pero aunque la alusión a Licurgo se nos presente formalmente como un intento de suavizar la reacción del jurado, mencionando un oráculo todavía más comprometido que el que atañe a Sócrates, esto en realidad pudo enconar todavía más los ánimos del jurado al quedar patente el filoespartanismo de Sócrates.

A partir de la mención del vaticinio del oráculo de Delfos con respecto a Licurgo, el Sócrates de Jenofonte aborda la explicación pormenorizada de la respuesta que obtuvo Querefonte en su consulta al

⁵⁵⁸ D. L. I 28. La idea de que el dios es el más sabio había sido ya expresada por muchos v. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 32.

⁵⁵⁹ Plat. Ap. 23AB.

⁵⁶⁰ Xen. Ap. 15: φροντίζω πότῃρα θεόν σε εἶπω ἢ ἄνθρωπον.

⁵⁶¹ Herod. I 65: δίζω ἢ σε θεὸν μαιτεύσομαι ἢ ἄνθρωπον.

oráculo. ¿De quién sabéis que esté menos que yo esclavizado de las pasiones del cuerpo?⁵⁶². Esto es un tópico en la obra socrática de Jenofonte, del que podemos obtener muchísimos ejemplos, y en el que han querido ver muchos una de las principales influencias antisténicas que se vislumbran en este autor⁵⁶³.

Las *Memorables* son más ricas en este tipo de alusiones a la ἐγκράτεια socrática que la *Apología* de Jenofonte. "Sócrates era en primer lugar en los placeres del amor y de los manjares el más continente de los hombres"⁵⁶⁴ afirma Jenofonte, añadiendo "parecíame asimismo que [...] animaba a los que con él andaban a ejercitar el dominio frente al deseo de manjar y de bebida, así como sobre la lujuria y sueño, y sobre el frío el calor y la fatiga"⁵⁶⁵. Estas alusiones a la temperancia del maestro se encuentran indistintamente tanto en boca del autor y de diferentes personajes como en la del mismo Sócrates⁵⁶⁶.

Platón, aunque de un modo mucho menos explícito, tampoco escapa a este motivo. El pasaje más conocido es sin duda aquel del *Simposio* en el que Alcibíades narra los desprecios que tuvo que soportar de un Sócrates imperturbable ante sus ataques amorosos⁵⁶⁷. Un poco más adelante el joven Alcibíades aludirá también a la

⁵⁶² Xen. *Ap.* 16.

⁵⁶³ V. supra § II.3.2.

⁵⁶⁴ *Mem.* I 2, 1.

⁵⁶⁵ *Mem.* II 1, 1.

⁵⁶⁶ V. *Mem.* I 3, 5-15; I 5, 3-4; I 5, 6; I 6, 2; II 1, 1-7; IV 5, 9; IV 8, 11. Cf. también *Mem.* I 6, 5 ss.; I 6, 9 ss.; I 3, 14.

⁵⁶⁷ Plat. *Symp.* 217A-219E.

resistencia del filósofo ante las penalidades de la guerra tales como la escasez de alimento, la fatiga o el insoportable frío⁵⁶⁸.

Sin embargo, si amplios y numerosos son los testimonios de ambos escritores en apoyo de esta ἐγκράτεια socrática, también lo son, aunque menos en número, en el sentido contrario.

Comenzaremos por el propio Jenofonte, que en varios lugares de su obra menciona la debilidad de Sócrates ante el amor "pues de mi (Sócrates) se decir que no puedo citar momento en que no me encuentre enamorado de alguien"⁵⁶⁹.

La pasión de Sócrates por los jovencitos tampoco pasó inadvertida para Platón. En el mismo *Simposio* platónico, al que ya hemos aludido antes en sentido contrario, Alcibíades afirma "mirad que Sócrates siempre se halla enamorado de los muchachos bellos, que siempre está a su alrededor y le dejan pasmado"⁵⁷⁰. De modo similar, el mismo Sócrates confiesa sus pasiones en el *Menón*: "ya sabéis quizá de mi la debilidad que siento por los bellos mancebos"⁵⁷¹ y así un largo etcétera⁵⁷². Por otro lado, la lista de amantes de Sócrates que podemos leer en el *Simposio* platónico plantea al menos serias dudas sobre un Sócrates continente en los terrenos del amor. En efecto, Cármides, Glaucón y Eutidemo entre otros son mencionados explícitamente por Alcibiades como inconsolables amantes abandonados por el filósofo.

⁵⁶⁸ Plat. *Symp.* 219E-220B.

⁵⁶⁹ Xen. *Symp.* VIII 2; cf. también *Symp.* VIII 41; *Mem.* II 6, 28; IV 1, 2.

⁵⁷⁰ Plat. *Symp.* 216D.

⁵⁷¹ Plat. *Men.* 76C.

⁵⁷² Cf. *Charm.* 154B; 155C; *Lys.* 204E.

Tal vez esto nos pueda llevar a aceptar como la más exacta la versión que nos ha llegado a través de unos cuantos fragmentos de Aristóxeno, discípulo de Aristóteles, cuyo padre parece ser que conoció personalmente a Sócrates⁵⁷³. La cierta predisposición antisocrática que podríamos suponer en él por su pertenencia al Liceo, quedaría descartada por las continuadas referencias de Aristóxeno a la falta de injusticia de Sócrates⁵⁷⁴. Aristóxeno habla de las escasas necesidades de Sócrates en el vivir de cada día⁵⁷⁵ pero menciona también su tendencia natural a la cólera y su total incompuesta cuando era presa de ésta⁵⁷⁶, así como un excesivo disfrute de los placeres del sexo⁵⁷⁷.

Lo expuesto hasta aquí nos debe llevar a cuestionarnos seriamente la exactitud de lo referido por Jenofonte en lo tocante a la supuesta temperancia y autocontrol de Sócrates. Es muy posible que haya una base verdadera en cuanto a la resistencia del maestro y a sus pocas necesidades. Sin embargo todo indica que ha existido una considerable exageración por parte del autor, y es posiblemente ahí donde haya pesado mucho la moral predicada por Antístenes.

El siguiente paso del sócrates jenofónico será explicar su negativa a recibir un salario como fiel garantía de su libertad: "¿cuál de los hombres veis más libre que yo que no recibo regalos ni soldada?"⁵⁷⁸. No es este como cabría esperar el único lugar en Jenofonte donde se

⁵⁷³ Fr. 54a Wehrli.

⁵⁷⁴ Fr. 55 Wehrli. Cf. K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968, p. xlviii.

⁵⁷⁵ Fr. 54a y b Wehrli.

⁵⁷⁶ *Ibidem*; 56 Wehrli.

⁵⁷⁷ Fr. 54a y b Wehrli.

⁵⁷⁸ Xen. *Ap.* 16.

afirma esto mismo. En *Memorabilia* es el autor, si cabe, todavía más explícito: "de los que tenía (Sócrates) deseo de su propia compañía no sacaba él dinero alguno. Y con el apartarse de tal medio de ganancia tenía él por cierto que se estaba cuidando de su libertad"⁵⁷⁹. El Sócrates de Jenofonte llega incluso más lejos al equiparar el hecho de cobrar con la prostitución de uno mismo⁵⁸⁰.

El Sócrates de la *Apología* platónica coincide prácticamente en todo con el de Jenofonte, aunque sin llegar a hablar de prostitución: "si habéis oído que me meto a enseñar y que exijo salario, esa es otra falsedad"⁵⁸¹. También invoca a la libertad: "yo no hablo cuando me pagan y me callo cuando no me pagan"⁵⁸².

Los testimonios transmitidos por Diógenes Laercio coinciden en gran medida con lo afirmado en este punto por Jenofonte y Platón, aunque muy posiblemente parte de su información provenga precisamente de estos dos autores. Diógenes Laercio afirma así claramente que Sócrates nunca pidió dinero a nadie⁵⁸³. Basándose en los comentarios de Pánfila sostiene también que Alcibíades le ofreció un solar para edificar una casa que el filósofo rechazó⁵⁸⁴. En otra ocasión, y siempre según Diógenes Laercio, Cármides le ofreció unos cuantos esclavos para que el filósofo obtuviera un beneficio de ellos,

⁵⁷⁹ *Mem.* I 2, 5-6; cf. también I 2, 60; I 6, 3-5; I 6, 11-13.

⁵⁸⁰ *Mem.* I 6, 13; cf. I 2, 6.

⁵⁸¹ Plat. *Ap.* 19DE.

⁵⁸² Plat. *Ap.* 33AB.

⁵⁸³ II 27: μισθόν τε οὐδένα εἰσπραΐσατο

⁵⁸⁴ II 24.

cosa que el maestro parece que también se negó a aceptar⁵⁸⁵. Como rechazó también los regalos de Arquelaos de Macedonia, Escopas de Cranón y Euríloco de Larisa⁵⁸⁶.

Si numerosos son los testimonios en que se apoya un Sócrates renuente a aceptar un salario, importantes son también los que apuntan en sentido contrario. La principal nota discordante en este punto está representada, como suele suceder, por el comediógrafo Aristófanes. En *Nubes*, el cómico declara sin ningún tipo de ambages que Sócrates cobraba por sus clases. Así Fidípides, pidiéndole a Sócrates que le enseñe el argumento que no paga nada dirá "cualquiera que sea la remuneración que me pidas, juraré por los dioses pagártela puntualmente"⁵⁸⁷.

Es muy probable, en todo caso, que, como ha señalado Dover⁵⁸⁸, Aristófanes esté equiparando aquí a Sócrates con los máximos representantes del movimiento sofístico, que sin duda sí cobraban⁵⁸⁹. Y es que a la Comedia no le interesaba o no sabía discernir entre Sócrates y el resto de la sofística de su época.

Aristóxeno, sin embargo, parece confirmar en parte el sesgado testimonio transmitido por la Comedia, al afirmar que Sócrates sólo

⁵⁸⁵ II 31.

⁵⁸⁶ II 25.

⁵⁸⁷ Aristoph. *Nub.* 245 s.; cf. *Nub.* 98; 1146 ss.

⁵⁸⁸ *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968, p. xxxix.

⁵⁸⁹ Pródico "un curso de 50 dracmas" Plat. *Crat.* 484B; *Ap.* 19E; *Hip. I* 282E. Eveno de Paros "cinco minas" Plat. *Ap.* 20B. Gorgias Plat. *Ap.* 19E, *Hip. I* 282B. Hipias Plat. *Ap.* 19E; *Hip. I*. 282D. Protágoras *Crat.* 391B; *Hip. I*. 282D. En el *Protágoras* de Platón los sofistas se reúnen en casa del potentado Calias, que se considera se ha gastado mucho dinero en pagar a los sofistas Plat. *Crat.* 291B.

aceptó alguna calderilla que le arrojaban como si fuera un mendigo⁵⁹⁰. De todas formas, de ser cierto, podría referirse a un mero hecho puntual, realizado por Sócrates en broma, y que no fuera ni mucho menos su modo habitual de conducta⁵⁹¹.

Aristipo, que parece que no fue hostil a Sócrates⁵⁹², dice que Sócrates recibía comida y vino de amigos potentados, pero que aceptando sólo una parte devolvía el resto⁵⁹³. Él mismo, a pesar de haber sido discípulo de Sócrates, parece ser que cobraba dinero y que en una ocasión le envió veinte minas a su maestro; sin embargo, el genio Socrático no le permitió al maestro aceptarlo⁵⁹⁴. Quizá fue este enriquecimiento de su discípulo lo que llevó a Sócrates a preguntarle de dónde sacaba tanto dinero, a lo que Aristipo respondió "de donde tu tan poco"⁵⁹⁵.

De todo lo expuesto hasta ahora podemos deducir que seguramente sea cierto que Sócrates nunca cobró dinero por sus clases como afirma Jenofonte, aunque muy probablemente también el filósofo aceptara regalos en especie producto de la simpatía de sus discípulos.

Una de las grandes incógnitas con respecto a Sócrates sigue siendo, con todo, de qué vivió el maestro. El hecho de que participara como

⁵⁹⁰ Fr. 59 Wehrli = D. L. II 20: φησὶ δ' αὐτὸν [sc. Σωκράτην] Ἀριστόξενος ὁ Σπινθάρου καὶ χρηματίσασθαι. τιθέντα γοῦν τὸ βαλλόμενον κέρμα ἀθροίζειν...

⁵⁹¹ K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968, p. xlvii s.

⁵⁹² Cf. fr. IV A 10 y 11 Giann.

⁵⁹³ Fr. IV A 3 Giann.

⁵⁹⁴ Fr. IV A 1 Giann.= D. L. II 65.

⁵⁹⁵ Fr. IV A 4 Giann.= D. L. II 80.

hoplita en varias batallas indica que ostentó un determinado nivel de renta. ¿De dónde le venía ésta?

Continuemos sin embargo con el razonamiento de Jenofonte: "más justo ¿a quién podéis considerar que al que está ajustado a lo presente y a lo que le es dado de tal modo que nada de lo ajeno necesita?"⁵⁹⁶. De esta capacidad de Sócrates para adaptarse a todo tipo de situaciones se hace eco también Platón por boca de Alcibíades, en el famoso pasaje del *Simposio* platónico al que ya hemos aludido anteriormente. Dice Alcibíades: "siempre que por quedarnos aislados en alguna parte, como suele suceder en campaña, nos veíamos obligados a no comer, a su lado lo demás no eran nadie en cuanto a resistencia se refiere..."⁵⁹⁷. En cuanto a lo de que no necesitaba nada de nadie, cabría citar tal vez el lugar del *Fedón* donde Sócrates, cercana ya su muerte, recuerda a Critón quee deben un gallo a Asclepio⁵⁹⁸. Este hecho tal vez nos indique que también Sócrates pedía favores de este tipo de vez en cuando, y que un Sócrates necesitado bien pudo aceptar esta clase de pequeños regalos de sus más inmediatos seguidores y amigos.

Con un tono desde luego mucho más jocoso, aunque con escasos visos de verosimilitud, cabría citar aquí un fragmento del comediógrafo Éupolis, donde se nos describe a un Sócrates robando un enócoe de una fiesta⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ *Ap.* 16; cf. también *Xen. Ap.* 18.

⁵⁹⁷ *Plat. Symp.* 219E.

⁵⁹⁸ *Plat. Phaed.* 180A.

⁵⁹⁹ *Fr.* 395 K-A.

II.5 CONCLUSIONES DE LA APOLOGIA

Jenofonte se nos ha revelado como el verdadero creador del género literario de la *Apología* socrática. En efecto, aunque probablemente las *Apologías* escritas por Critón y Platón fueron anteriores, fragmentos de otras *Apologías* posteriores como la de Lisias o Teodectes demuestran que fueron compuestas siguiendo las pautas de nuestro autor. Lo mismo cabe decir de la única conservada, la de Libanio. Pero, aunque Jenofonte creó el género, su obra no puede contar desde un punto de vista histórico con la misma autoridad que la de su rival Platón. En efecto, aunque Jenofonte pudo conocer bien al maestro y algunas de sus fuentes gozan de una autoridad indiscutible (sobre todo, Antístenes), en principio no podemos olvidar que nuestro autor no estuvo presente en el juicio y posterior muerte de Sócrates por hallarse muy alejado de Grecia. Esto es, ante todo, lo que nos hace cuestionar "a priori" el testimonio que nos ha transmitido Jenofonte en su *Apología* y supeditar al de obras platónicas como *Fedón*, *Critón* y especialmente la misma *Apología*.

A pesar de esta circunstancia, otras fuentes independientes y evidencias internas dentro del mismo Platón nos han hecho sospechar que Jenofonte pudo haber sido en muchas ocasiones más fiel a la historia que el mismo Platón. Resumiremos primero precisamente aquellos puntos de la *Apología* en los que existen evidencias de que Jenofonte pudo tener razón.

Nuestro autor afirma que Sócrates no hizo caso de los requerimientos de Hermógenes instándole a que preparara un discurso de defensa. Sin pretender entrar en el carácter histórico del encuentro Sócrates - Hermógenes, en lo fundamental el testimonio de Jenofonte se ve corroborado no sólo por Platón sino también por una tercera fuente

independiente, Diógenes Laercio. En efecto, Platón afirma que Sócrates, ya en el estrado, pidió permiso al tribunal para hablar con las palabras que primero le vinieran a la cabeza (lo que demuestra que no había preparado discurso forense alguno) mientras que, según Diógenes, Sócrates se negó a aceptar un discurso compuesto por el célebre orador Lisias. Aunque la anécdota de Lisias es con toda seguridad falsa, no se debe negar el valor de este testimonio tardío en lo sustancial: el hecho de que Sócrates no quiso presentarse ante el tribunal con un discurso previamente preparado. El testimonio de Jenofonte es, pues, en este punto irrefutable.

El Sócrates de nuestro autor alega no necesitar ningún discurso de defensa porque su vida constituye ya una defensa. No encontramos tal declaración en el Sócrates de Platón, pero sí una constancia indirecta. En efecto, el Sócrates platónico también aludirá en su discurso a ciertos acontecimientos de la vida pública que vendrían a confirmar el pensamiento expuesto por Jenofonte como definitivamente socrático. El oráculo de Delfos, las campañas militares de Potidea, Anfípolis y Delio, su célebre y polémica participación en el juicio de los generales y el episodio de León de Salamina son mencionados por el Sócrates de la *Apología* platónica apoyando, aunque de un modo indirecto, el testimonio de Jenofonte.

Nuestro autor escribe que fue el famoso genio socrático el que disuadió al filósofo de preparar una defensa porque consideraba buena la muerte del filósofo. En Platón es Sócrates el que toma por sí solo esta determinación con el tácito apoyo del genio, un demon que también considera conveniente la muerte del maestro. Prescindiendo de este detalle que nosotros hemos explicado como una "diferencia de momentos", lo cierto es que en ambas *Apologías* el genio presenta un mismo carácter: impide hacer algo inconveniente pero no insta a

emprender nada; y un mismo modo de actuación: no apueba la redacción de un discurso de defensa porque considera buena la muerte del filósofo. El testimonio de Jenofonte parece, por tanto, también irrefutable en este punto.

A juicio de Jenofonte, la muerte en aquel momento era algo deseable para el maestro por verse así libre de los cuantiosos males causados por la vejez: en definitiva, la muerte es un bien porque la vejez es un mal. Platón discrepa en este punto de Jenofonte. Para el fundador de la Academia la muerte de Sócrates es un bien porque forma parte de su misión. Ciertamente, los argumentos esgrimidos por Jenofonte no parecen gozar de la suficiente altura y profundidad como para justificar la actitud de Sócrates ante los tribunales, lo que nos obliga en este punto a dar la razón a Platón: la muerte de Sócrates fue consecuencia de su misión y no un escape de los achaques de la vejez. Con todo, hay que destacar que tampoco el Sócrates de Platón dejó de mencionar lo avanzado de su edad y su cansancio. Es posible, por tanto, que Sócrates esgrimiera alguna vez los argumentos -por otra parte muy humanos- que recoge Jenofonte, y que hablara de la conveniencia de su muerte por lo avanzado de su edad. El fallo de Jenofonte no estaría, por tanto, en la falsedad de su testimonio sino en la excesiva importancia que se le dan a estas razones, llegándose con ellas a justificar la muerte del filósofo.

Llegamos así a la formulación de la acusación vertida contra Sócrates. Tenemos la fortuna de que Favorino, en Diógenes Laercio, afirma haber transmitido el texto de la acusación tal como estaba conservada en el Metroon de Atenas. De ser esto cierto, el que mejor habría conservado el texto de la acusación habría sido Jenofonte en un pasaje de sus *Memorables*, donde la única discrepancia con Favorino sería el uso de εἰσφέρων por εἰσηγούμενος. El término legal parece

que fue, sin embargo, éste último, lo que, por otra parte, se ve confirmado por el texto de la acusación que encontramos en la *Apología* de Jenofonte. El valor de nuestro autor como fuente independiente se confirma así una vez más.

Si loable es la exactitud del texto de la acusación transmitido por Jenofonte, no podemos decir lo mismo del tratamiento que reciben los acusadores del filósofo, donde nuestro autor se presenta como un socrático más. En efecto, Jenofonte se une a la campaña de desprestigio contra los acusadores emprendida por los socráticos en general y por Platón y Aristóteles en particular: se habla así de los acusadores como presas de envidias y extraños rencores personales contra Sócrates, personajes corruptos y pésimos educadores de sus hijos a los que se augura un fatal destino. Testimonios tan poco sospechosos como el de Andócides (que nos habla de la moderación de Ánito y su respeto por la Democracia) y ciertas circunstancias históricas posteriores al juicio, tales como el exilio de los socráticos a Mégara, nos hacen otorgar escasos visos de verosimilitud al testimonio de Jenofonte y los socráticos en general en este punto.

A Sócrates se le acusaba de introducir nuevos dioses no respetando lo dioses tradicionales de la ciudad. Esta acusación era más de tipo político que religioso y Jenofonte la rebate con todas sus fuerzas, alegando que todo el mundo pudo ver a Sócrates haciendo sacrificios a los dioses tradicionales o acudiendo a la adivinación. La enconada defensa que hace Jenofonte de Sócrates en toda su *Apología*, nos obliga a cuestionarnos la veracidad de tales afirmaciones. El testimonio del propio Jenofonte en una obra histórica como la *Anábasis* donde Sócrates recomienda al autor acudir a Delfos, el hecho de que Aristóteles mencione cómo Sócrates descubrió la leyenda del γνῶθι σεαυτόν en un muro del oráculo, y evidencias internas dentro de la

obra platónica donde se nos hace partícipes de la religiosidad de Sócrates (*Critón, Simposio, Fedro.*), nos ha llevado a pensar que Jenofonte nos ha mostrado el Sócrates histórico en este punto.

Posiblemente las mayores diferencias entre Jenofonte y Platón se encuentren a la hora de definir el demonio socrático -no a la hora de su actuación en las *Apologías*-. En efecto, mientras Platón reclama para el genio un carácter disuasorio o prohibitivo, en Jenofonte el demonio presenta una mayor proyección: admite así consejos u órdenes positivas, puede aconsejar a los demás y se le otorga un carácter profético que en Platón no aparece al menos de un modo expreso. Estas diferencias hicieron en principio sospechoso el testimonio de Jenofonte. Sin embargo, evidencias internas del propio Platón (*Alcibíades I, Eutidemo*) demuestran que Sócrates pudo admitir en su genio órdenes positivas; por otra parte hay también indicios en la *Apología* Platónica de que Sócrates pudo aconsejar a los demás invocando la autoridad del genio (lo que confirmarían tradiciones posteriores como las que encontramos en *Theages* y *De genio Socratico*). Por último, cabe destacar que existen indicios en la *Apología* platónica y *Alcibíades I* que prueban que Sócrates probablemente atribuyó facultades proféticas a su genio. Jenofonte nos presenta por tanto una visión del genio socrático más completa y exacta que la transmitida por Platón.

III. SIMPOSIO

Vamos a estudiar ahora el Sócrates de una de las obras más importantes de Jenofonte, se trata de su *Simposio*.

El interés de esta obra se plasma en una doble vertiente. Por un lado, el Sócrates de Jenofonte nos aparece por primera vez aquí en un *continuum* literario de cierta entidad, el género simposiaco, cosa que no ocurre en la *Apología* por la brevedad de su texto, ni en las *Memorables* por lo deslavazado de su estructura. De este marco literario, perfectamente conocido ya para los antiguos, tenemos multitud de testimonios que nos ayudarán a entender sus exigencias y posibilidades, lo que nos habrá de resultar utilísimo a la hora de entender el personaje de Sócrates que aquí se nos plasme. Por otro lado, la rivalidad y los evidentes paralelismos de esta obra de Jenofonte con el *Simposio* de Platón acrecientan la importancia del primero como imprescindible elemento de comparación.

Un marco literario conocido y la existencia de un *Simposio* platónico de similares características nos facilitará pues el camino para el entendimiento del Sócrates del *Simposio* de Jenofonte y el establecimiento de su valor histórico.

III.1 EL SIMPOSIO Y LA LITERATURA SIMPOSIACA

Antes de entrar a analizar el Sócrates que se nos muestra en el *Simposio* de Jenofonte resulta a todas luces necesario definir las características del género literario en el que se encuentra inmerso y por el que habrá de regirse su comportamiento. ¿Cuáles eran las exigencias de este género literario? ¿Cumple Jenofonte plenamente con ellas? Dado que el género simposiaco constituyó ya de por sí un fortísimo foco de atención para la crítica antigua, parece más fácil abordar primero los resultados de aquellas primitivas investigaciones. Sin duda, ellas habrán de allanarnos el camino para el análisis de los tópicos de este tipo de literatura, que indudablemente tendrán que ser estudiados después.

III.1.1 EL SIMPOSIO COMO GENERO LITERARIO

Dos son las fuentes principales donde podemos encontrar la opinión de los antiguos acerca del simposio como género literario. Por un lado están los libros IV y V de los *Deipnosophistas* de Ateneo, basados según su autor en Masurio⁶⁰⁰: el libro IV reúne copioso material acerca del simposio y los simposiastas, mientras que en el V encontramos ya un mayor desarrollo teórico. Los *Deipnosophistas* de Ateneo extraen sus conclusiones mayoritariamente de Homero, aunque no escapan tampoco de la influencia de los *Simposios* de Jenofonte y Platón.

⁶⁰⁰ Athen. V 185A.

Si por un lado tenemos a Ateneo, por el otro destaca el gramático Hermógenes con su libro *Περὶ μεθόδου δεινότητος*, basado completamente en las mencionadas obras de Jenofonte y Platón.

No es ésta, sin embargo, la única literatura antigua acerca del simposio. Los nueve libros de Plutarco titulados *Συμποσιακὰ προβλήματα* nos muestran a su vez el enorme interés que suscitaron ya antiguamente los temas simposiacos. Todo apunta a que, con el paso del tiempo, los simposios socráticos abandonaron el género literario al que pertenecieron protagonizando un desarrollo independiente⁶⁰¹. Los retóricos y las diferentes escuelas tomaron principalmente las características propias del género a partir de los *Simposios* de Jenofonte y Platón, y así el mismo Plutarco reconoce a estos dos autores como fundadores del género no sólo por su maestría en el tratamiento del banquete sino por el hecho de plasmarlo por escrito⁶⁰².

Hermógenes llega incluso a mencionar el *συμπόσιον Σωκρατικόν* como un género literario más junto con otros tan bien establecidos como la Demegoría, el Diálogo, la Comedia o la Tragedia⁶⁰³.

El nombre de *συμπόσιον Σωκρατικόν* dado a este género literario es, sin embargo, susceptible de múltiples interpretaciones. ¿Debemos entender bajo esta denominación sólo a aquellos simposios en los que estuvo físicamente el maestro? ¿Se trata simplemente de simposios al modo socrático? o ¿estamos simplemente aludiendo al

⁶⁰¹ Cf. J. Martín, *Symposion*. Paderborn 1931, p. 1.

⁶⁰² *Quaest. conv.* VI *prooem.* 686 DE: τὰ δὲ φιλοσοφηθέντα μετὰ παιδείας σπουδάζοντες εἰς γραφὴν ἀπετίθεντο (sc. Jenofonte y Platón) καὶ κατέλιπον παραδείγματα τοῦ μὴ μόνον συνεῖναι διὰ λόγων ἀλλήλοις παρὰ πότον ἀλλὰ καὶ μεμνησθαι τῶν λαληθέντων.

⁶⁰³ 36 p. 453 f Rabe: Δημηγορία, διάλογος, κωμωδία, τραγωδία, συμπόσια Σωκρατικά διὰ τινος διπλῆς μεθόδου πάντα πλέκεται.

sustrato real del banquete sin pretender definir el simposio como género literario?

Plutarco habla en una ocasión de la superioridad de los convites platónicos en los que Timoteo, hijo de Conón, estuvo presente. Los recuerdos de los invitados daban ocasión también de disfrutar a aquellos que no habían estado presentes en aquella ocasión. A partir de esto extrae la conclusión de que también a los intelectuales de hoy les es posible participar en los simposios socráticos⁶⁰⁴.

Simposios socráticos son, por tanto, para Plutarco aquellos en los que Sócrates tomó parte (modelo para Jenofonte y Platón) y en los que los placeres corporales no han sobrepasaron en diversión a los espirituales. El simposio literario queda también claro para Plutarco, pues él resalta la valía de Jenofonte y Platón sobre todo por su capacidad para μεμνήσθαι τῶν λαληθέντων⁶⁰⁵. Sin embargo, no designa Plutarco los *Simposios* de Jenofonte y Platón como los únicos socráticos, ni tampoco se puede deducir esto de la lectura de Hermógenes; Plutarco al mencionarlos sólo como ejemplos, presupone también otros⁶⁰⁶, y así lo entendió también Hermógenes como lo

⁶⁰⁴ *Quaest. conv. VI prooem.* p. 686 BC: μεθ' ἡμέραν ὁ Τιμόθεος αἰσθόμενος τῆς διαφορᾶς ἔφη τοὺς παρὰ Πλάτῳν δειπνήσαντας καὶ τῇ ὑστεραίᾳ καλῶς γίγνεσθαι...ἀλλ' ἕτερον οὐκ ἔλαττον ὑπῆρχε τοῦτο τοῖς παρὰ Πλάτῳν δειπνήσασιν, ἢ τῶν λαληθέντων παρὰ πότον ἀναθεώρεσις...προβλημάτων δὲ καὶ λόγων φιλοσόφων ὑποθέσεις αὐτοὺς τοὺς μεμνημένους εὐφραίνουσιν, αἰὲ πρόσφατοι παροῦσαι· καὶ τοὺς ἀπολειφθέντας οὐχ ἦττον ἐστὶν παρέχουσι τοῖς αὐτοῖς ἀκούοντας καὶ μεταλαμβάνοντας· ὅπου καὶ νῦν τῶν Σωκρατικῶν συμποσίων καὶ ἀπόλαυσις...

⁶⁰⁵ *Quaest. conv. VI prooem.* 686DE.

⁶⁰⁶ Para la posible literatura simpótica perdida v. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 147.

prueba el uso del término συμπόσιον Σωκρατικόν en singular, en clara alusión al género y no a las obras⁶⁰⁷.

Apoyarían también esta tesis las comparables afirmaciones de Aristóteles en su *Poética* y su *Retórica*⁶⁰⁸, aunque allí circunscritas a los λόγοι Σωκρατικοί. Este autor entiende por λόγοι Σωκρατικοί el juego de preguntas y respuestas tal y como Sócrates lo manejó, estamos, por lo tanto, ante un género literario, y lo mismo cabría decir de los συμπόσια Σωκρατικά.

La característica fundamental de este género literario es, a ojos de Hermógenes, un delicado entrelazamiento (πλοκή) entre lo gracioso y lo serio, tanto en los personajes como en sus palabras y acciones⁶⁰⁹, recurriendo, naturalmente, para esta definición a los dos máximos ejemplos de este tipo de literatura que nos ha transmitido la antigüedad clásica: los *Simposios* de Jenofonte y de Platón. No olvida Hermógenes, sin embargo, otra característica importante de este género literario, y es la presencia de discursos agradables acerca de la virtud, basándose para ello en la autoridad de una cita de la *Ciropedia* de Jenofonte⁶¹⁰.

⁶⁰⁷ 36 p. 453f Rabe.

⁶⁰⁸ *Poet.* 1, 20 p. 1447 b 10; *Rhet.* 3, 16 p. 1417 a 21.

⁶⁰⁹ Συμποσίου Σωκρατικοῦ πλοκή σπουδαῖα καὶ γελοῖα καὶ πρόσωπα καὶ πράγματα, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ Ξενοφώντος καὶ ἐν τῷ Πλάτωνος Συμποσίῳ.

⁶¹⁰ ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύρου παιδείᾳ (II 2, 1) φησὶ Ξενοφῶν "αἰ μὲν οὖν ἐπεμελεῖτο ὁ Κῦρος, ὅποτε συσκηνοῖεν, ὅπως εὐχαριτωτέροι τε λόγοι ῥηθήσονται καὶ παρορμῶντες εἰς ἀρετὴν".

Es, sin duda, por estas palabras de Hermógenes, por lo que Plutarco definirá el correcto simposio como una conjunción de lo serio con la broma, tanto de palabra como de hechos⁶¹¹.

Simposios socráticos son, por tanto, todos los que cumplen los requerimientos de Hermógenes, requerimientos así formulados porque Sócrates ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων como afirma Jenofonte en *Memorabilia*⁶¹². De hecho, es en el *Simposio* de Jenofonte donde mejor se puede ver enunciada esta idea: a él le parecen dignas de recordar no sólo las acciones de los virtuosos efectuadas con seriedad sino también las llevadas a cabo entre bromas⁶¹³, haciendo así Jenofonte de la plasmación de lo σπουδαιογέλοιο el objetivo principal de su trabajo.

A partir de esto resulta fácil deducir que Hermógenes construyó su definición del simposio socrático más sobre el *Simposio* de Jenofonte que sobre el de Platón, y que incluso muy posiblemente consideró al primero como antecesor del segundo y probablemente como la primera realización de una obra de éste tipo⁶¹⁴.

Gregorio de Corinto, comentador de Hermógenes, establece lo gracioso del *Simposio* de Jenofonte en las palabras y las obras del ἄκλητος Filipo y en las actuaciones de bailarinas y flautistas, dejando lo serio para Sócrates y el resto de los invitados⁶¹⁵.

⁶¹¹ κοινωνία καὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς καὶ λόγων καὶ πράξεων Plut. *Quaest. conv.* VII 6, 3.

⁶¹² Xen. *Mem.* IV 1, 1.

⁶¹³ Xen. *Symp.* I 1: δοκεῖ τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημονεύματα εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς παιδιαῖς. Cf. también IV 28: καὶ οὗτοι μὲν δὴ οὕτως ἀναμῖξ ἔσκωψαν τε καὶ ἐσπούδασαν.

⁶¹⁴ Cf. J. Martin, *Symposion*, Paderborn 1931, p. 5.

⁶¹⁵ Εἰς τὸ περὶ μεθόδου δεινότητος 26.

En Platón faltan, sin embargo, todos estos elementos cómicos que aparecen en Jenofonte: la flautista es expulsada⁶¹⁶, no hay bailes, ni canciones, ni ningún bufón oficial del tipo de Filipo. Es posiblemente en esto, en la variación de los elementos naturales y comunes del simposio, donde se deba encontrar el mayor arte del *Simposio* de Platón en comparación con la obra homónima de Jenofonte⁶¹⁷. En Platón, las actuaciones de Aristófanes y Alcibíades constituyen el elemento cómico de la reunión y tal es como lo entendieron Ateneo⁶¹⁸ y el mismo Plutarco⁶¹⁹.

Recopilando un poco lo dicho hasta ahora se puede concluir lo siguiente: el συμπόσιον Σωκρατικόν fue considerado desde la antigüedad tardía como un género literario completamente independiente y en igualdad de condiciones con otros tan importantes como la Comedia o la Tragedia. Lo más característico de este género era la combinación de lo cómico con lo serio, lo σπουδαιογέλοιον. Lo serio estaba representado por Sócrates y los discursos sobre la virtud, mientras que para lo cómico se recurría a tópicos como la figura del gracioso o los animadores usuales de este tipo de reuniones: bailarinas, acróbatas, flautistas, etc.

⁶¹⁶ *Symp.* 176E.

⁶¹⁷ Cf. J. Martin, *Symposion*. Paderborn 1931, p. 7.

⁶¹⁸ 187C: Πλάτων δὲ -τὸν μὲν ὑπὸ τῆς λυγγῶς ὀχλούμενον καὶ θεραπευόμενον ἀνακογχυλιασμοῖς ὕδατος, ἔτι δὲ ταῖς ὑποθήκαις τοῦ κάρφους, ἵνα τὴν ῥίνα κινήσας πτάρη, παρήμι- κωμωδεῖν ἔθελε καὶ διασύρειν.

⁶¹⁹ *Quaest. conu.* VII 7, 1 (710 C): Πλάτων δὲ τὸν τ' Ἀριστόφανους λόγον περὶ τοῦ ἔρωτος ὡς κωμωδίαν ἐμβέβληκεν εἰς τὸ συμπόσιον καὶ τελευτῶν ἔξωθεν ἀναπετάσας τὴν αὔλειον ἐπάγει δρᾶμα τῶν ποικιλωτάτων, μεθύνοντα καὶ κῶμῳ χρώμενον ἐστεφανώμενον Ἀλκιβιάδην.

Todos estos elementos que para los antiguos definían el *συμπόσιον Σωκρατικόν* aparecen claramente en el *Simposio* de Jenofonte, hasta el punto de parecer haber sido tomados de él. Así, parece evidente que la antigüedad tardía tomó la obra de Jenofonte como paradigma de lo que ocurría en este tipo de reuniones, considerando el *Simposio* de Platón como una variación artística de los elementos tradicionales del simposio, y viendo precisamente en estas alteraciones el motivo principal de su arte.

Si esto es así, Jenofonte nos habría transmitido en su obra un cuadro mucho más realista de lo que solía acontecer en un simposio de la Atenas del siglo V; Platón, por el contrario, habría variado ostensiblemente estos elementos haciendo de su *Simposio* el retrato de una reunión atípica.

Todas estas consideraciones son esenciales para conocer las exigencias del género en que nos estamos moviendo y para dilucidar, por ende, la diferencia de objetivos que pudieron guiar a Jenofonte y Platón a la hora de redactar sus respectivos *Simposios*. Es evidente que tal diferencia de objetivos ha podido condicionar fuertemente la representación de Sócrates que tales autores nos han transmitido mediante sus obras.

III.1.2 LOS TÓPICOS DEL SIMPOSIO EN LA LITERATURA

Hemos visto en el capítulo anterior que las conclusiones de los antiguos sobre el *συμπόσιον Σωκρατικόν* como género literario parecen haber sido basadas mayoritariamente sobre el *Simposio* de Jenofonte, por encima incluso de la obra homónima de Platón: parece que Jenofonte se convirtió de hecho para los antiguos en el mejor

referente a la hora de estudiar lo que acontecía en un banquete de la Atenas del siglo V. Sin embargo, las opiniones de autores tardíos como Plutarco, Ateneo, Hermógenes etc, aunque fuertemente sugerentes, no deberían ser tomadas como evidencias por sí mismas, dada la evidente distancia temporal que los separa de los acontecimientos que se narran en los *Simposios* de Jenofonte y Platón y del simposio en general como institución en la Atenas del siglo V, el que más nos interesa para el personaje de Sócrates.

Si, a ojos de los antiguos, es Jenofonte quien de un modo más realista nos ha pintado un simposio (socrático), esta opinión necesitará al menos de una corroboración.

El simposio de la Atenas del siglo V necesariamente tuvo que ser heredero de éste que nos ha transmitido Homero y la literatura arcaica posterior. Por otro lado, la Comedia nos ha conservado unas cuantas descripciones de ambientes simposiacos contemporáneos de la obra de Jenofonte y Platón. Por último, existen también unos cuantos testimonios historiográficos. Parece lógico buscar en estas fuentes ese necesario elemento de comparación. Para ello entraremos a analizar ahora los principales tópicos de esta literatura simposiaca y los pondremos en relación con dichos tópicos en Jenofonte y Platón, tratando así de averiguar cuál de ambos autores nos ha presentado una descripción más plana y neutra del ambiente que se vivía en este tipo de reuniones.

La escena del simposio: el entorno del simposio nos ha sido ya bien pintado en Homero. Allí las reuniones suelen tener lugar en amplios palacios⁶²⁰; excelentes manjares abundan⁶²¹ bien regados por

⁶²⁰ *Od.* I 126; IV 43-44; VIII 56.

⁶²¹ *Od.* I 134; 140; 149; IV 56; 60; VIII 71.

el vino⁶²². Soberbios jarros de oro⁶²³, copas de oro⁶²⁴ y fuentes de plata⁶²⁵ adornan la mesa. Los comensales en Homero se sientan a la mesa en vez de reclinarse⁶²⁶ y son servidos por muchachos⁶²⁷. La Lírica arcaica tampoco se queda corta en sus descripciones. Píndaro⁶²⁸ nos describe el lugar, bien un palacio⁶²⁹, bien una casa particular (οἶκος)⁶³⁰. Jenófanes describe una mesa cuajada de copas, vino, pan, queso, miel, aludiendo también a perfumes y coronas trenzadas sobre la cabeza de los invitados⁶³¹.IÓN de Quíos habla de copas, cántaros de plata y jarras de oro⁶³². Por otra parte, es en un fragmento del viejo poeta Calino (630 a. C.) donde primero encontramos la idea de tumbarse en un simposio⁶³³. Le sigue Alcmán haciendo referencia en

⁶²² *Od.* I 143; 148 etc.

⁶²³ *Od.* I 136; IV 52.

⁶²⁴ *Od.* I 142; IV 58.

⁶²⁵ *Od.* I 137; IV 53.

⁶²⁶ *Il.* IX 199 ss.; XXIV 126; 457 ss.; *Od.* I 130 ss; IV 51; VIII 65; XX 136.

⁶²⁷ *Il.* I 470; IX 175; XX 234; *Od.* I 148; III 339; XV 141; XXI 271.

⁶²⁸ Para el simposio en Píndaro cf. P. Schmitt-Pantel, "Sacrificial meal and symposion" en O. murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, pp. 14-26, en p. 23.

⁶²⁹ *Isth.* 2.

⁶³⁰ *Olymp.* 7; *Pyth.* 4 y 10.

⁶³¹ *Fr.* 1, 1-12 West = *Athen.* XI 462CD.

⁶³² *Fr.* 27, 3-4 = *Athen.* XI 463B.

⁶³³ *Fr.* 1 W: μέχρις τέο κατάκεισθε. Cf. E. Bowie, "Miles ludens?" en O. Murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, pp. 221-229, en p. 223.

otro fragmento a siete κλιναί⁶³⁴. También son los niños en la Lírica servidores del simposio de los adultos. Hiponacte menciona a un niño que al servir el vino rompe una copa⁶³⁵, mientras que Anacreonte comienza dos poemas exhortando a tales muchachos⁶³⁶.

En lo que es la escena del simposio, parece que tanto Jenofonte como Platón se ajustan bastante bien a las informaciones que tenemos⁶³⁷. Ambos banquetes tienen lugar en una casa particular, en el caso de Jenofonte en ésta del potentado Calias⁶³⁸, en el caso de Platón en la del famoso poeta Agatón⁶³⁹. Presumiblemente existe abundancia de comida⁶⁴⁰ y vino⁶⁴¹. Dada la riqueza de Calias⁶⁴² y el bienestar de Agatón⁶⁴³, es más que probable que las copas y jarras que se mencionan⁶⁴⁴ fueran de oro y plata, como en los banquetes de Homero

⁶³⁴ Fr. 19 P.

⁶³⁵ Fr. 13 W.

⁶³⁶ Fr. 11; 51 P. Para niños escanciadores de vino hay mucho más en la mitografía. Cf. J. Bremmer, "Adolescents, symposion, and pederasty" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, 135-145 en pp. 140 ss.

⁶³⁷ Cf. F. Pesandro, *La casa dei Greci*. Milano 1989, p. 79 ss.

⁶³⁸ I 2; II 2; IV 7; en una habitación II 18.

⁶³⁹ Plat. *Symp.* 174D.

⁶⁴⁰ Xen. *Symp.* I 11; 13; 14; III 3; IV 8; Plat. *Symp.* 175B; 175C; 175E; 176A.

⁶⁴¹ Xen. *Symp.* II 23; 27; IV 41; VI 2; 10; Plat. *Symp.* 213E; 214A; 223BC.

⁶⁴² Cf. Xen. *Symp.* IV 37; su casa la mejor de la ciudad Plat. *Prot.* 337D.

⁶⁴³ Cf. *Schol. in Aristoph. Ran.* 84: [Ἀγάθων] τῇ τραπέζῃ λαμπρὸς ὢν.

⁶⁴⁴ Xen. *Symp.* II 23: φιαλή; II 26 y 27: κύλιξ; Plat. *Symp.* 213E: ἔκπωμα; 214B: κύλιξ; 223C: φιαλή.

y de la Lírca arcaica. Cierta información indirecta que poseemos, más o menos contemporánea de ambos *Simposios*⁶⁴⁵, parece apuntar en este sentido. Así, en la salida de la fuerza expedicionaria ateniense a Sicilia (415 a. C.), el Pireo pudo ser rodeado con cráteras de plata desde las que se pudieron hacer libaciones con φιαλαί de oro y plata⁶⁴⁶. Unos cuantos años más tarde el hijo de un rico curtidor poseyó copas de oro y plata robadas de un simposio⁶⁴⁷. Uno de los cargos contra Alcibíades fue el uso particular que hizo de la bandeja de oro y plata oficial de los juegos olímpicos del 416 a. C.⁶⁴⁸. Más concretamente, se dice de Sócrates que bebió de una gran copa de plata en el *Simposio* platónico⁶⁴⁹. El uso de vajillas de oro y plata en los simposios de las clases más poderosas de Atenas parece, por tanto, bastante probado y no es necesario hacer un mayor hincapié en ello. Los manjares y el vino son también servidos por muchachos⁶⁵⁰ en los *Simposios* de ambos autores clásicos y, por supuesto, los comensales permanecen recostados⁶⁵¹. Jenofonte nos habla, por otra parte, del uso de perfumes⁶⁵² mientras que Platón describe a un Alcibíades que, ornado

⁶⁴⁵ Cf. M. Vickers, "Attic symposia after the persian wars" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, pp. 105-121, en 107.

⁶⁴⁶ Diod. Sic. XIII 3, 2. Cf. Thuc. VI 32.

⁶⁴⁷ Plut. Alc. 4.

⁶⁴⁸ [Andocides] *contra Alcibiades*, 29.

⁶⁴⁹ Athen. V 192A; cf. Plat. *Symp.* 223C.

⁶⁵⁰ Xen. *Symp.* II 23; 26; 27; Plat. *Symp.* 175B; 214A.

⁶⁵¹ Xen. *Symp.* I 8; 14; Plat. *Symp.* 175A; 175CD; 176A.

⁶⁵² Xen. *Symp.* II 3.

con una espesa corona de hiedra y violetas, se muestra dispuesto a su vez a coronar al poeta Agatón⁶⁵³.

En la escena del banquete encontramos, pues, una continuidad entre lo que se nos ha transmitido desde los primeros tiempos de la literatura griega y los *Simposios* de Jenofonte y Platón, sin que, por otra parte, se distinga diferencia sustancial entre estos dos últimos.

Lo festivo:

1) la música en el banquete⁶⁵⁴: las primeras evidencias aparecen ya en la *Odisea* de Homero, donde se alude insistentemente al uso de la φόρμιγξ⁶⁵⁵, aunque tampoco se obvia la cítara κίθαρις⁶⁵⁶. La Lírica es también rica en testimonios. En Píndaro encontramos alusiones a la música en general⁶⁵⁷, siendo este autor muy explícito en cuanto a instrumentación se refiere: φόρμιγξ⁶⁵⁸, λύρα y αὐλός⁶⁵⁹. La Comedia nos ha mantenido un parecido abanico de instrumentos para acompañamiento del banquete. Así Aristófanes nos habla del uso de

⁶⁵³ Plat. *Symp.* 212E.

⁶⁵⁴ Para la música en la antigua Grecia en general cf. M. L. West, *Ancient Greek music*. Oxford 1992.

⁶⁵⁵ *Od.* I 155 y IV 17: φόρμιζων; VIII 105.

⁶⁵⁶ *Od.* I 154.

⁶⁵⁷ *Ol.* I 10 ss.

⁶⁵⁸ *Pyth.* IV 293 ss.

⁶⁵⁹ *Pyth.* X 30 ss.

αὐλός⁶⁶⁰, λύρα⁶⁶¹ y κιθάρα⁶⁶², mientras que un fragmento del comediógrafo Platón menciona el αὐλός y el τρίγωνον⁶⁶³.

Veamos ahora la situación en el *Simposio* de Jenofonte. La música está en esta obra muy ligada al grupo comandado por el siracusano, a él pertenecen la flautista y el muchacho experto con la cítara⁶⁶⁴ y la lira⁶⁶⁵ que habrán de amenizar a los invitados. En general la música es usada por Jenofonte como un mero elemento transicional entre conversación y conversación⁶⁶⁶, y los invitados de su simposio parecen disfrutar con ella. Así, en un determinado momento del banquete, Calias se da cuenta de que todos se han callado al sonido de la flauta⁶⁶⁷ mientras que, en otra ocasión, el niño tocando la lira se gana el aplauso de todos los comensales⁶⁶⁸. Esta situación contrasta especialmente con lo que nos encontramos en el *Simposio* de Platón. En éste la flautista será muy pronto rechazada⁶⁶⁹ y no volveremos a encontrar ninguna otra referencia musical hasta la aparatosa entrada de Alcibíades, que viniendo de otra celebración, se presentará acompañado por otra

⁶⁶⁰ *Vespae* 1219: αὐλητρίς.

⁶⁶¹ *Nub.* 1355.

⁶⁶² *Nub.* 1356: κιθαρίζειν.

⁶⁶³ Fr. 71 K. A.

⁶⁶⁴ *Xen. Symp.* II 1 y 2.

⁶⁶⁵ *Xen. Symp.* III 1.

⁶⁶⁶ Cf. J. Martin, *Symposion*. Paderborn 1931, pp. 17 ss.

⁶⁶⁷ *Xen. Symp.* VI 3: ὅταν γὰρ ὁ αὐλὸς φθέγγηται, παντάπασι σιωπῶμεν.

⁶⁶⁸ *Xen. Symp.* III 1: ἔνθα δὴ ἐπήμεσαν μὲν ἅπαντες.

⁶⁶⁹ *Plat. Symp.* 176E.

flautista⁶⁷⁰. Es precisamente la mención de estas dos flautistas lo que nos demuestra que su presencia era lo normal en este tipo de reuniones y que su expulsión constituye a todas luces una excepción.

2) El canto en el banquete: las primeras evidencias aparecen ya en Homero, donde el canto se nos muestra como un elemento connatural al simposio. No en vano se afirma que danza y canto son la sazón del banquete⁶⁷¹. Así el poeta Femio, en casa del ausente Ulises, amenizará con su canto a Atenea, Telémaco y los pretendientes de Penélope en el libro I de la *Odisea*⁶⁷², Menelao celebrará la boda de su hija con los cantos de un aedo⁶⁷³ y Alcínoo, rey de los feacios, ofrecerá a Ulises un banquete en el que tampoco habrá de faltar la actuación de un cantor⁶⁷⁴. Otro poeta épico, pero esta vez del siglo V, Paniasis, nos describe los cantos y las danzas como un regalo del vino⁶⁷⁵. También encontramos abundantes testimonios dentro de la Lírica arcaica. Así, diversos *Epinicios* de Píndaro nos hablan de la existencia de cánticos en los simposios de la época arcaica⁶⁷⁶, Jenófanes señala el canto como uno de los principales elementos del banquete⁶⁷⁷ y Dionisio Calco

⁶⁷⁰ Plat. *Symp.* 221C.

⁶⁷¹ *Od.* I 152.

⁶⁷² *V.* 155.

⁶⁷³ *Od.* IV 17-19.

⁶⁷⁴ *Od.* VIII 74; 83; 87.

⁶⁷⁵ Athen. II 37A = *fr.* 19 Bernabé.

⁶⁷⁶ *Nem.* IX 45 ss.; *Pyth.* IX 293; *Pyth.* X 30 ss.

⁶⁷⁷ *Fr.* 1, 12 = Athen. XI 462E; cf. También *Ion fr.* 27, 7 = Athen. XI 463C.

exhorta a brindar con canciones⁶⁷⁸. Nada diferente encontramos en la historiografía antigua. En la fiesta dada por Clístenes de Sición para casar a su hija Agariste, según nos cuenta Herodoto, los invitados se divertían cantando⁶⁷⁹, mientras que Ión de Quíos nos narra como Cimón, invitado de honor en un banquete ofrecido por Laomedón en Atenas, cantó tan bien que fue alabado por todos los invitados⁶⁸⁰. En la comedia *Avispas* de Aristófanes, Bdelicleón entona σκόλια⁶⁸¹ (cantos entonados por turno por los invitados), mientras que, en *Nubes*, Estrepsíades insta a su padre Fidípides a que, durante una fiesta, cante una canción compuesta por el poeta Simónides⁶⁸². El comediógrafo Platón narra, por su parte, cómo una joven muchacha entona canciones carias⁶⁸³. A partir de estos testimonios es incuestionable que el canto debió considerarse en la antigüedad como un elemento muy importante de diversión en el simposio. Entremos ahora a analizar su situación dentro del *Simposio* de Jenofonte y de Platón. En Jenofonte, aparte de la tradicional entonación del peán⁶⁸⁴, el muchacho del siracusano cantará ganándose la admiración de todos⁶⁸⁵. En otro lugar, el propio

⁶⁷⁸ Fr. 1, 5 = Athen. XV 669E.

⁶⁷⁹ Herodot. VI 129.

⁶⁸⁰ F. Gr. H. 392 F 13 = Plut. *Cimon* 9, 1-6.

⁶⁸¹ V. 1222.

⁶⁸² Vv. 1554 ss.

⁶⁸³ Fr. 71 K-A = Athen. XV 665B.

⁶⁸⁴ Xen. *Symp.* II 1.

⁶⁸⁵ Xen. *Symp.* III 1.

Sócrates incitará a todos a cantar⁶⁸⁶. En Platón, en cambio, el canto apenas tiene lugar. Al principio se canta a la divinidad según manda la costumbre⁶⁸⁷ y eso es todo pues, aunque Eriximaco aludirá al tema⁶⁸⁸, su proposición no tiene éxito. Podemos decir, por tanto, que el canto en Jenofonte constituye un elemento más de diversión dentro del *Simposio*, mientras que en Platón, aparte de la entonación del peán, está totalmente ausente.

3) La danza en el banquete⁶⁸⁹: Ya en el apartado del canto hicimos referencia a aquel pasaje de la *Odisea* donde Homero afirma que danza y canto son la sazón del banquete⁶⁹⁰. No es sin embargo la única alusión a la danza dentro de la épica homérica pues, en el banquete ofrecido a Ulises por Alcínoo, tras una succulenta comida y algunos juegos, los feacios se lanzan a bailar⁶⁹¹. Otro épico, aunque posterior, Paniasis, también señalará la importancia de la danza en el simposio⁶⁹². Encontramos testimonios también en la Lírica. Jenófanes alude a la danza junto a otros elementos del banquete⁶⁹³, mientras Ión

⁶⁸⁶ Xen. *Symp.* VII 1-2.

⁶⁸⁷ Plat. *Symp.* 176A.

⁶⁸⁸ Plat. *Symp.* 214AB.

⁶⁸⁹ Para la danza en el banquete cf. L. Séchan, *La danse grecque antique*. Paris 1930, pp. 223-233.

⁶⁹⁰ *Od.* I 152.

⁶⁹¹ *Od.* VIII 250-384.

⁶⁹² Athen. II 37A = fr. 19 Bernabé.

⁶⁹³ Fr. 1, 12 = Athen. XI 462E.

insta a todo el mundo a bailar⁶⁹⁴. La Comedia nos ha dejado con respecto a este tema un mísero fragmento de Epicarmo⁶⁹⁵. El historiador Heródoto refiere, por otra parte, como el pretendiente Hipoclides se juega la mano de Agariste, hija de Clístenes de Sición, por lanzarse a bailar durante un banquete de forma desvergonzada⁶⁹⁶. Es de resaltar, por último, que, en la *Anábasis* de Jenofonte, una vez que el contingente griego quiso honrar con un banquete a los representantes paflagonios, la fiesta acabó con una exhibición de danza⁶⁹⁷. Aunque nuestras noticias con respecto al tema de la danza en el simposio son sin duda inferiores en cuantía a otras como por ejemplo el canto o la música, podemos afirmar, sin embargo, que la danza fue sin duda alguna también un elemento tradicional en el banquete. Analizaremos ahora su presencia en los *Simposios* de Jenofonte y Platón. En la obra de Jenofonte, la danza está encomendada principalmente a los muchachos del siracusano, tanto a la niña⁶⁹⁸, como al muchacho⁶⁹⁹, convirtiéndose Sócrates en su principal admirador⁷⁰⁰; no son, sin embargo, los únicos pues el ἄκλητος Filipo también recurrirá a ella para ganarse con su torpeza la risa de los

⁶⁹⁴ Fr. 27, 7 = Athen. XI 463C.

⁶⁹⁵ 75 Kai.

⁶⁹⁶ VI 129: ὦ παῖ Τεισάνδρου, ἀπορχήσαό γε μὲν τὸν γάμον.

⁶⁹⁷ VI 1, 1-13.

⁶⁹⁸ Xen. *Symp.* II 1; II 8.

⁶⁹⁹ Xen *Symp.* II 1; II 14.

⁷⁰⁰ Xen *Symp.* II 15.

invitados⁷⁰¹. En el *Simposio* de Platón no encontramos la más mínima referencia a ella.

4) La figura del ἄκλητος: el primer ἄκλητος del que tenemos noticia es Menelao⁷⁰². En un episodio de la *Ilíada*, Agamenón inmola a Zeus una res e invita al banquete a los principales caudillos aqueos. Menelao, sin embargo se presentó por su cuenta⁷⁰³. Pero el ἄκλητος más famoso de la épica homérica es, sin duda, el propio Odiseo: él, como un viejo y sucio mendigo, pedirá, en un banquete de los pretendientes, comida y bebida⁷⁰⁴. La figura del ἄκλητος es también conocida en la Lírica arcaica. Arquíloco, en uno de sus fragmentos, se queja del excesivo beber y la falta de vergüenza de un cierto Pericles que se presenta en un banquete sin haber sido invitado⁷⁰⁵; mientras que Asio menciona a su vez a un anciano hambriento que hace acto de presencia sin invitación en un convite de boda⁷⁰⁶. El controvertido personaje del ἄκλητος también debió dejar su impronta en la Comedia, como lo demuestran algunos fragmentos de Epicarmo⁷⁰⁷. Es, con todo, la *Odisea* la que una mayor riqueza de matices nos ha transmitido con respecto del ἄκλητος. Éste normalmente consigue lo que quiere, bien

⁷⁰¹ Xen. *Symp.* II 21-22.

⁷⁰² Para la figura del ἄκλητος en Homero, cf. B. Fehr, "Entertainers at the symposion: the akletoi in the archaic period" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 185-195. y D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 149.

⁷⁰³ *Il.* II 408: αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος.

⁷⁰⁴ *Od.* XVII 383 ss.

⁷⁰⁵ *Fr.* 78 D = 124 W = Athen. *Epit.* 7F.

⁷⁰⁶ *Fr.* 14 W = Athen. III 125 BD.

⁷⁰⁷ *Fr.* 34; 35, 37 Kaibel.

por generosidad de los invitados, bien por el miedo de éstos a una revancha de los dioses⁷⁰⁸. Son, sin embargo, frecuentes la quejas de los comensales por la voracidad de sus estómagos⁷⁰⁹; su alcoholismo⁷¹⁰, mendacidad⁷¹¹, vagancia⁷¹² y desvergüenza⁷¹³. El ἄκλητος puede mostrar su debilidad, fealdad, voracidad, etc inintencionadamente, causando la risa de los comensales por cuanto que éstos sienten así su superioridad⁷¹⁴; pero otras veces esta actuación se produce de un modo consciente, bien por ser demandado (como en el caso de Odiseo e Iro, que se ven emplazados a un combate de boxeo⁷¹⁵), bien por iniciativa del propio ἄκλητος (como cuando Odiseo finge los efectos de una terrible borrachera⁷¹⁶). El ἄκλητος del *Simposio* de Jenofonte es Filipo; él mismo se autodenomina bufón γελωτοποιός⁷¹⁷ y, según Licón, pone su orgullo en hacer reír⁷¹⁸. Como ocurre en la *Odisea*, el ἄκλητος Filipo es admitido pues "cosa fea es negarle a nadie el techo y

⁷⁰⁸ Cf. *Od.* XVII 475 s.

⁷⁰⁹ *Od.* XVIII 364; XX 377 s.

⁷¹⁰ *Od.* XVIII 331; 391; XXI 293 ss.

⁷¹¹ *Od.* XIV 124 ss.

⁷¹² *Od.* XVIII 357 s.; XX 378 s.

⁷¹³ *Od.* XVII 462 s.; XX 296 ss.

⁷¹⁴ *Od.* XVIII 343 ss.

⁷¹⁵ *Od.* XVIII 8-107.

⁷¹⁶ *Od.* XVIII 331; 391; XXI 293 ss.

⁷¹⁷ *Xen. Symp.* I 13; cf. I 11.

⁷¹⁸ *Xen. Symp.* III 11.

el cobijo"⁷¹⁹. Él, agradecido, trata de cumplir con su cometido⁷²⁰, llegando incluso a bailar⁷²¹ con tal de arrancar una sonrisa a los invitados. Su carácter y actuación encajan, por tanto, perfectamente con los moldes establecidos en la *Odisea*. No ocurre así, sin embargo, con los ἄκλητοι presentes en el *Simposio* de Platón. Aristodemo⁷²² destaca por su absoluta discreción en toda la obra, viéndose incluso excluido de la ronda de discursos que sobre el amor habrán de llevar a cabo todos los invitados. El segundo ἄκλητος, Alcibíades, es indudable que desempeña un papel cómico en la obra, pero su carácter no cuadra con el patrón que nos ha sido transmitido por la *Odisea*. Padeciendo una monumental borrachera, no precisamente fingida⁷²³, Alcibíades se muestra dispuesto a continuar bebiendo⁷²⁴. Su comicidad yace precisamente en el desparpajo y desvergüenza con que le lleva a hablar y actuar el vino. Es un invitado más, en nada considerado inferior al resto de los comensales. Su motivación y su carácter poco parecen tener que ver con Filipo en Jenofonte o Ulises en la *Odisea* de Homero.

Lo serio:

1) carácter educativo del simposio: tenemos noticias de que, desde muy antiguo, el simposio poseyó un fuerte carácter pedagógico, sobre todo dirigido a los más jóvenes. Así sabemos, por ejemplo, que la presencia de niños en los antiguos simposios de Esparta y Creta, bien

⁷¹⁹ Xen *Symp.* I 12: αἰσχρὸν στέγης γε φθονῆσαι.

⁷²⁰ Xen. *Symp.* I 14.

⁷²¹ Xen *Symp.* II 21-22.

⁷²² Cf. Plat. *Symp.* 174A.

⁷²³ Plat. *Symp.* 212DE.

⁷²⁴ Plat. *Symp.* 213E-214A.

como participantes, bien como sirvientes, prestaba un importante servicio a su educación⁷²⁵. Esta educación consistió antiguamente en la narración a los niños por parte de sus mayores de grandes hazañas guerreras que les instaban a la valentía. Con el paso del tiempo, este carácter educativo evolucionó pero no se extinguió, conformando una de las principales características del simposio en la época clásica. La mejor fuente para el estudio de los precedentes de esta vertiente educativa del simposio la constituye la Lírica arcaica, pues sabemos que éste género se utilizaba en gran medida como divertimento en los banquetes. La primera enseñanza que se ha de impartir en un simposio es precisamente la de cómo llevar a cabo ese simposio⁷²⁶. Teognis habla de conversar amablemente junto a la crátera, absteniéndose de disputas y hablando con todos y cada uno de los invitados a ser posible por turno⁷²⁷. Le siguen en estas opiniones también otros. Así Focílides habla de charlas amigables⁷²⁸, Dioniso Calco aboga por olvidar las disputas mientras se bebe⁷²⁹, Jenófanes mantiene que es de alabar el hombre que no viene a contar las batallas que los antepasados fingieron contra titanes, gigantes y centauros⁷³⁰, mientras que, por último, Anacreonte no oculta su disgusto por aquellos comensales que no

⁷²⁵ Cf. J. Bremmer, "Adolescents, symposion, and pederasty" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 135-148, en 136 ss.

⁷²⁶ Para la Lírica arcaica referencias en D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 147.

⁷²⁷ 491-6.

⁷²⁸ Fr. 14 = Athen. X 428B.

⁷²⁹ Fr. 2, 1-3 = Athen. XV 669BC.

⁷³⁰ Fr. 1, 21-23 = Athen. XI 426E.

hablan más que de disputas y querellas, mostrando, sin embargo, su preferencia por los que aprecian los regalos de las musas y Afrodita⁷³¹. Pero no sólo en la Lírca, también en los banquetes de la Comedia podemos observar este tono didáctico con respecto al comportamiento del invitado en un simposio. Bdelicleón, en las *Avispas* de Aristófanes, dará una completa lección a su padre sobre los pasos a seguir en un banquete, haciendo un rápido repaso de los aspectos fundamentales de éste: tumbarse en los divanes, lavarse, cenar, libaciones, etc⁷³². Es dentro de esta atmósfera donde encaja uno de los preceptos educativos más importantes del simposio: se trata de la observancia y aceptación de lo σπουδαιογέλοιον como máxima norma de comportamiento del comensal. Teognis afirma que el hombre sabio debe contar cosas divertidas en el simposio, observando cuidadosamente y sin que se note al resto de los invitados, al salir deberá en cambio recuperar la seriedad⁷³³. Ión, por su parte, habla de beber y bromear aparte de considerar lo justo⁷³⁴. Muy posiblemente sea dentro de esta tradición donde tengamos que enmarcar el interés que muestra Jenofonte en su *Simposio* por el realzamiento de lo σπουδαιογέλοιον, casi objetivo principal de su trabajo⁷³⁵. Pero aparte de esta inclinación clara del autor, lo σπουδαιογέλοιον constituye por sí mismo una de las enseñanzas que impartirá precisamente Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte. Así el filósofo, después de haber

⁷³¹ *Eleg.* 2, 1-4 = Athen. XI 463A.

⁷³² Aristoph. *Vespae* 1212-19.

⁷³³ *Fr.* 309-312.

⁷³⁴ *Fr.* 26, 15-16=Athen. X 447F; cf. también *fr.* 27, 5-7=Athen. XI 463B.

⁷³⁵ Xen. *Symp.* I 1.

contemplado la actuación de los muchachos del siracusano, dice que, aunque éstos sean capaces de agradar, los comensales, si se creen superiores a éstos, deberían ser capaces de ser útiles para consigo mismos además de procurarse diversión por sí solos. Los invitados le pedirán entonces que escoja el tema de conversación que habrá de llevarlos a cumplir ambos objetivos⁷³⁶. A partir de aquí, en los diálogos, habrán de mezclarse las bromas con las veras⁷³⁷. En el *Simposio* de Platón, sabemos que también existe el concepto de σπουδαιογέλοιοι⁷³⁸, estando representado lo cómico sobre todo en los discursos y comportamiento de Aristófanes y Alcibíades. Sin embargo, merece la pena señalar que lo σπουδαιογέλοιοι no aparece como precepto educativo en la acción del propio *Simposio*, es decir, ninguno de los personajes hará referencia explícita a este modelo de comportamiento. Otro tópico educativo importantísimo dentro del banquete es la prescripción de una norma adecuada que regule la ingestión de alcohol entre los invitados. Con respecto al vino es también Teognis el precedente más profuso de nuestro *Simposio*. Dice que es perjudicial beber mucho vino, pero que sabiendo hacerlo, no es perjudicial sino bueno⁷³⁹. Añade que el estado ideal es ni abstenerse del vino ni estar borracho⁷⁴⁰, y que las peores consecuencias del exceso de alcohol son la pérdida de control sobre la lengua y la voluntad⁷⁴¹.

⁷³⁶ Xen. *Symp.* III 2.

⁷³⁷ Cf. IV 28.

⁷³⁸ V. supra § III.1.1.

⁷³⁹ 211-212.

⁷⁴⁰ 478.

⁷⁴¹ 479-486.

Jenófanes considera que no hay abuso en el beber hasta donde lo habido no impida volver sin criado a casa⁷⁴². Critias pone como modelo los banquetes de los espartanos, donde sólo se bebe lo suficiente para estar contento y reír moderadamente, e invita a beber y comer con medida para poder después ejercitar el cuerpo en el trabajo, el amor y el pensamiento⁷⁴³. Paniasis señalará igualmente los beneficios de beber con medida y los males que se derivan, sin embargo, del abuso del alcohol⁷⁴⁴. En el *Simposio* de Jenofonte es de nuevo Sócrates el que se encarga de adoctrinar al resto de los comensales, aunque esta vez sobre el adecuado consumo de alcohol. Al filósofo le parece bien beber porque el vino adormece las penas y despierta lo placentero⁷⁴⁵, pero defiende un beber moderado para que no fallen los cuerpos ni las entendederas⁷⁴⁶, ni se caiga en el mal vino, es decir, en el amargar a la compañía por abuso del alcohol⁷⁴⁷. En el *Simposio* de Platón, será el médico Erixímaco, con toda su autoridad científica, el que asuma la instrucción del resto de los comensales sobre la medida en el beber, declarando sin ambages que, desde un punto de vista médico, la embriaguez es absolutamente perjudicial⁷⁴⁸. Su autoridad será aceptada por todos los presentes, hasta la llegada de Alcibíades, que no se

⁷⁴² Fr. 1, 17-18 = Athen. XI 426E.

⁷⁴³ Fr. 6, 8-27 = Athen. X 432D-433B.

⁷⁴⁴ Frr. 17 y 19 Bernabé = Athen. II 36D y II 37A.

⁷⁴⁵ Xen. *Symp.* II 24.

⁷⁴⁶ Xen. *Symp.* II 25-26.

⁷⁴⁷ Xen. *Symp.* VI 1.

⁷⁴⁸ Plat. *Symp.* 176D.

muestra dispuesto a renunciar a beber⁷⁴⁹. Al final, con la entrada de la muchedumbre que sirve de cierre al *Simposio*⁷⁵⁰, todos se lanzarán ya sin control a un beber desenfrenado. El último τόπος educacional dentro del banquete al que aludiremos es el del amor, concretamente el del correcto amor homosexual. De nuevo el mejor precedente lo encontramos en Teognis, que en unos pasajes del libro II de las *Elegías* aconseja a su efebo Cirno el comportamiento correcto en el amor pederástico: no causar dolor al amante, temer la ira de los dioses y el juicio de los hombres⁷⁵¹. El no portarse bien con el amante, dada la fugacidad de la belleza, es una maldad de muchacho ignorante⁷⁵². En el *Simposio* de Jenofonte los preceptos educativos con respecto al amor los encontramos en boca de Sócrates y dirigidos al amor que siente Calias por el joven y bello Autólico⁷⁵³ como el propio Hermógenes reconoce: "por vida mía , Sócrates, -dijo- que entre otras cosas que en ti admiro está esto de que ahora mismo, al tiempo que estás dando a Calias parabienes, lo estás educando sobre cómo se debe ser"⁷⁵⁴. En Platón no encontramos nada tan claro. Sin duda, todo el discurso de Diotima está imbuido de un fuerte carácter pedagógico, como reconoce el propio Sócrates al referirse a ella como su maestra en el tema de

⁷⁴⁹ Plat. *Symp.* 213E.

⁷⁵⁰ Plat. *Symp.* 223B.

⁷⁵¹ 1295-1298.

⁷⁵² 1305-10.

⁷⁵³ Xen. *Symp.* VIII 8; 10; 11; 37 ss.

⁷⁵⁴ Xen. *Symp.* VIII 12.

amores⁷⁵⁵, pero no encontramos referencias tan explícitas como en Jenofonte. El λόγος ἐρωτικός, tanto en Jenofonte como en Platón, posee una indudable intención didáctica, que por su importancia, merece por sí solo nuestra atención en el siguiente punto.

2) El λόγος ἐρωτικός: el λόγος ἐρωτικός que aparece en ambos Simposios⁷⁵⁶ ha sido vinculado ya desde hace tiempo⁷⁵⁷ con la poesía lírica amorosa, monodias compuestas en ritmos eolios, que servían de distracción en el banquete⁷⁵⁸. Esta poesía era, por otra parte, perfectamente conocida en época clásica como lo demuestra la alusión de Sócrates en el *Fedro* platónico⁷⁵⁹. De la poesía a la prosa se traspuso muy fácilmente debido a la influencia de que ejercieron sofistas de la talla de Tísias, Pródico o Gorgias. Ya en la obra de Safo y, más tarde, sobre todo con Anacreonte la forma del ἐρωτικόν se cristaliza al mismo tiempo que su uso deviene en la aparición de la poesía simposíaca. El coro del *Reso* de Sófocles habla de ello como de un tipo particularmente reservado para el acompañamiento de banquetes⁷⁶⁰. A partir de esto se puede decir que el λόγος ἐρωτικός es algo puramente simpótico por devenir de una poesía especialmente compuesta para este

⁷⁵⁵ Plat. *Symp.* 201D.

⁷⁵⁶ Xen. *Symp.* IV 10-28; VIII 1-43; Plat. *Symp.* 172B.

⁷⁵⁷ Cf. F. Lassarre "ἐρωτικοὶ λόγοι". *Museum Helveticum* 1 (1944) 169-178, esp. 172 s. y M. D. Gallardo, "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco". *Cuadernos de Filología Clásica* III (1972) 127-191, en 133.

⁷⁵⁸ Cf. Anacreon *fr.* 5; 17; 25; 45; etc Diehl.

⁷⁵⁹ 235C.

⁷⁶⁰ Vv. 360 ss.

tipo de reuniones. En Jenofonte no sólo aparecen en su *Simposio*⁷⁶¹ este tipo de discursos, sino también en otros lugares de su obra socrática⁷⁶². Concretamente en *Memorables* aparecen tres conversaciones acerca del amor en íntima relación con el simposio. En la primera de ellas⁷⁶³, Sócrates advierte indirectamente a Critobulo sobre los peligros del beso⁷⁶⁴. Como en el *Simposio*, esta conversación viene también tras una pequeña descripción física de Sócrates. En la segunda conversación, Sócrates aconseja de nuevo a Critobulo, pero esta vez sobre los peligros del amor⁷⁶⁵. Existen también indicios de una escena simposiaca. La última conversación es ésta que sostiene Sócrates con Teodota⁷⁶⁶; el tono semi-serio que preside toda la conversación ha sido interpretado también como prueba de su carácter simpótico⁷⁶⁷.

Han quedado así analizados los principales tópicos de la literatura simposiaca y su relación con los *Simposios* de Jenofonte y Platón, siendo preciso ahora extraer las oportunas conclusiones.

Con una simple lectura de las evidencias resulta claro que las mayores divergencias entre los *Simposios* de Jenofonte y Platón a la luz de los tópicos tradicionales en la literatura simposiaca aparecen en el tratamiento de lo gracioso o lo lúdico.

⁷⁶¹ Xen. *Symp.* VIII 1 ss. y v. infra § III.4.7.

⁷⁶² Vid. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, pp. 149-150.

⁷⁶³ Xen. *Mem.* I 3, 8-15.

⁷⁶⁴ Cf. Xen. *Symp.* IV 10 ss.

⁷⁶⁵ Xen. *Mem.* II 6, 28 ss.

⁷⁶⁶ Xen. *Mem.* III 11.

⁷⁶⁷ Cf. H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R. E.* IX A2 (1966) 1569-2052, col. 1820-1

Efectivamente, la música, el canto, la danza, elementos imprescindibles en el simposio tradicional, brillan por su ausencia en el *Simposio* de Platón, estando, por el contrario, plenamente representados en el de Jenofonte. Referencias indirectas en el *Simposio* platónico como la expulsión de la flautista o la alusión al canto por parte de Erixímaco prueban, sin embargo, que la ausencia de estos elementos constituye por sí misma una extraña excepción. La tradicional figura del ἄκκλητος, presente ya incluso en los banquetes de la época homérica, aún estando presente en el *Simposio* de Platón, aparece en esta obra con un carácter netamente distinto a lo que esperaríamos dentro de unas pautas tradicionales. La figura del jenofónico Filipo se nos muestra, sin embargo, en cuanto a su personalidad, mucho más fiel a los patrones definidos en el modelo homérico, constituyendo de hecho una mera prolongación del comportamiento de Ulises en la *Odisea*.

En estas circunstancias no es extraño que los antiguos consideraran la obra de Jenofonte como mucho más canónica en este aspecto que la de su rival Platón, y que se sirvieran de la primera para definir los principales tópicos de la literatura simpótica.

Si en lo lúdico la desaveniencia entre el *Simposio* de Platón y la literatura simposiaca en general con Jenofonte a la cabeza es total, no podemos decir lo mismo en lo que respecta a lo serio, aquello que los antiguos identificaron con los discursos sobre la virtud, es decir, con los tópicos educacionales más propiamente simposiacos.

El carácter educativo del banquete, bien presente desde la literatura simpótica más antigua, aparece por igual en los *Simposios* de Jenofonte y Platón. Lo σπουδαιογέλοιον como adecuada actitud del simposiasta, la correcta ingestión de alcohol y el verdadero amor, todos viejos tópicos educacionales de la literatura simposiaca, habrán de estar

bien presentes en los *Simposios* de ambos autores clásicos. Tan sólo subyacen pequeñas diferencias. Así como la ingestión de alcohol aparece como precepto educativo en ambas obras, lo σπουδαιογέλοιον como actitud del comensal y la correcta forma de amar aparecen explícitamente como declarado objeto de enseñanza solamente en Jenofonte. Platón simplemente hará uso de ambos tópicos pero sin su mención expresa como objetivo educacional.

Si pequeñas son las diferencias en el tratamiento de lo serio, nulas en el aspecto más físico del simposio, es decir en su ambientación. En cuanto a localización, utensilios, mobiliario y atmósfera en general ambos *Simposios* son muy parecidos, constituyendo en este sentido meros apéndices de la anterior literatura simpótica.

Jenofonte escribió, en fin, un *Simposio* mucho más tradicional y convencional que su rival Platón. Platón traspone el simposio casi a la pura discusión filosófica y sublima la escena. En Jenofonte prima, en cambio, probablemente lo biográfico sobre lo filosófico⁷⁶⁸.

III.2 CRONOLOGÍA E HISTORICIDAD DEL SIMPOSIO

Hemos visto cómo, en el tratamiento de los principales tópicos de la literatura simpótica, la balanza de la historicidad parece inclinarse ligeramente a favor del *Simposio* de Jenofonte. Abordaremos ahora en este capítulo el problema de la autoridad de Jenofonte como autor y las cuestiones puramente cronológicas.

⁷⁶⁸ Cf. A. Momigliano, *The development of Greek biography*. Cambridge-London 1971, pp. 27 s. y 53.

Jenofonte reclama haber estado presente en el simposio que él mismo describe⁷⁶⁹. Del mismo modo, el autor declara en otros lugares de sus obras socráticas estar relatando conversaciones que él en persona escuchó⁷⁷⁰. Jenofonte, además, indica su presencia en el banquete de otras dos maneras más sutiles. Primero, nombra ocho invitados que, con el anfitrión Calias⁷⁷¹, hacen nueve, el máximo número⁷⁷². Sin embargo, Autólico no cuenta ya que es un niño y se sienta junto a su padre⁷⁷³, y Filipo, cuando llega, es ἄκλητος. Esto quiere decir que Jenofonte pudo tener su plaza entre los invitados al banquete dentro del número requerido. Segundo, no encontramos ningún discurso de Jenofonte dentro de su *Simposio*, lo que probaría su presencia como autor.

Por otro lado, no es menos cierto que, cuando Jenofonte nos describe cómo se produjo la invitación⁷⁷⁴, su persona parece no tener cabida en los hechos que se nos narran: su nombre no aparece incluido dentro del grupo de los amigos de Sócrates⁷⁷⁵.

⁷⁶⁹ Xen. *Symp.* I 1: ...οἷς δὲ παραγερόμενος ταῦτα γινώσκω δηλῶσαι βούλομαι. Cf. A. Rapaport, "Ad Xenophontis Conviv. I 1". *Eos* 28 (1925) 134.

⁷⁷⁰ Xen. *Mem.* I 4, 2; II 4, 1; IV 3, 2; *Oec.* I 1, 1.

⁷⁷¹ Xen. *Symp.* I 2-3.

⁷⁷² Para el número de invitados en el Simposio cf. B. Bergquist, "Symptotic space: a functional aspect of Greek dining rooms" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, 37-65.

⁷⁷³ Xen. *Symp.* I 8.

⁷⁷⁴ V. *infra* § III.4.2.

⁷⁷⁵ Cf. I 1 ss.; cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 23.

Pero, desde un punto de vista cronológico, ¿pudo el autor realmente estar presente en su *Simposio*? Parece necesario fijar la fecha dramática de esta obra en 422 a. C. El banquete sirve para festejar la victoria en el pancrancio del joven Autólico en la Gran Panatenea, un festival que se celebraba una vez cada cinco años. Según Ateneo⁷⁷⁶, el comediógrafo Éupolis se burló de esta victoria en su obra *Autólico*, producida en torno a 420-1 a. C.⁷⁷⁷. La victoria tuvo que tener lugar, por tanto, poco tiempo antes, es decir, en las Panateneas del verano de 422. En aquel año Jenofonte, si admitimos la cronología más comúnmente aceptada, no podía tener más de ocho años de edad⁷⁷⁸. Esta dificultad ya fue señalada por los críticos antiguos⁷⁷⁹ y ha sido la evidencia fundamental que ha llevado a algunos a plantearse la falsa historicidad de los escritos socráticos de Jenofonte.

Acerca de la fecha de composición del *Simposio* no tenemos ninguna evidencia. En el *Simposio* escrito por Platón también se celebraba una victoria, ésta de Agatón en las Leneas del año 416 a. C.⁷⁸⁰. Su composición normalmente se data después de 385 a. C, en la suposición de que refiere a la dispersión de los habitantes de Mantinea⁷⁸¹. Éste presenta paralelos evidentes con el *Simposio* de

⁷⁷⁶ V 216D.

⁷⁷⁷ Athen. V 216CD. Otras evidencias en R. Kassel et C. Austin, *Poetae Comici Graeci* V. Berolini et Novi Eboraci 1986, pp. 320-1.

⁷⁷⁸ V. supra § 1.3.

⁷⁷⁹ Athen. loc. cit.

⁷⁸⁰ Athen. 217AB.

⁷⁸¹ Plat. *Symp.* 193A. Cf. R. G. Bury, *The symposium of Plato*. Cambridge 1932, p. lxvi; K. J. Dover, *Plato Symposium*. Cambridge 1980, p. 10. Para otras tesis cf. M. D.

Jenofonte. Los mismos paralelos han sido, sin embargo, utilizados para defender una composición anterior⁷⁸² o posterior⁷⁸³ a la obra de Jenofonte. Incluso una composición en dos etapas ha sido propuesta últimamente para explicar la intrincada relación del *Simposio* de Jenofonte con el de Platón⁷⁸⁴: una primera parte, que cubriría del capítulo I al VIII, habría sido escrita antes del *Simposio* de Platón (¿c. 380?) y habría servido a Platón de inspiración para redactar el suyo; una segunda parte formada por los capítulos VIII y IX, habría sido añadida por Jenofonte para corregir la imagen de Sócrates que nos presenta el trabajo de Platón (¿c. 370?).

Esta teoría, aunque atractiva, parece sin embargo demasiado complicada para ser aceptada sin reservas. Otra teoría, la de que Platón y Jenofonte han bebido de una fuente común, evitaría también muchos problemas: la dificultad estriba en que no se encuentra ninguna evidencia de que haya existido tal fuente. Nosotros consideramos que el *Simposio* de Jenofonte es posterior ya que tenemos fundadas sospechas de que éste fue escrito para corregir y completar la imagen de Sócrates que nos ha sido presentada en el *Simposio* de Platón. Pero, desde luego, no existen pruebas concluyentes.

Gallardo, "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco". *Cuadernos de Filología Clásica* III (1972) 127-191, en 130

⁷⁸² F. Ollier, *Xénophon Banquet - Apologie de Socrate*. Paris 1961, p. 30 ss.; K. J. Dover, "The date of Plato's Symposium". *Phronesis* 10 (1965) 2-20.

⁷⁸³ El primero A. Hug, "Über das gegenseitige Verhältniss der Symposien des Xenophon und Plato". *Philologus* 7 (1852) 638-695; W. Wimmel, "Zum Verhältniss einiger Stellen des Xenophontischen und des platonischen Symposions". *Gymnasium* 64 (1957) 230-250.

⁷⁸⁴ H. Thesleff, "The interrelation and date of the Symposia of Plato and Xenophon". *Bulletin of the Institute of the Classical Studies* 25 (1978) 157-170.

Los evidentes paralelos del *Simposio* de Jenofonte con el *Fedro* de Platón desgraciadamente no nos pueden ayudar puesto que la fecha de composición de este último diálogo es más que dudosa⁷⁸⁵. Por otro lado, la discutidísima cronología relativa entre las diferentes obras de Jenofonte tampoco parece arrojar mucha luz sobre la materia⁷⁸⁶.

A partir de estas evidencias se puede concluir lo siguiente. Es muy posible que el simposio que describe Jenofonte no haya tenido lugar y que, de tenerlo, su autor no haya estado de ninguna manera presente en él.

Por otro lado es obvia la existencia de una íntima relación entre esta obra de Jenofonte y el *Simposio* de Platón, aunque su naturaleza esté aún por determinar. Pero, aún admitiendo que Jenofonte haya podido leer a Platón, las diferencias son demasiado amplias como para admitir una simple copia o intento de corrección de este autor por parte de Jenofonte.

Es de resaltar que nada nos impide otorgar a Jenofonte la posibilidad de que su *Simposio* esté basado en conversaciones que él mismo escuchara en diferentes ocasiones, conversaciones que nos hayan preservado la idiosincrasia y caracteres que los personajes del *Simposio* poseyeron en la vida real. Probablemente esta información se vio completada a su vez por entrevistas posteriores que el autor, a su regreso de Asia, sostuviera con los supervivientes de los círculos socráticos⁷⁸⁷. Desde luego, dado el realismo que preside toda la fiesta,

⁷⁸⁵ C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*. Warminster 1986, p. 14; R. G. Bury, *The Symposium of Plato*. Cambridge 1932, p. lxvi.

⁷⁸⁶ G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938, pp. 185 ss.

⁷⁸⁷ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 23.

no parece razonable creer que todo lo que leemos en el *Simposio* haya sido fruto de una mera invención⁷⁸⁸.

III.3 LAS FUENTES DEL SIMPOSIO

Pero si Jenofonte no presenció su *Simposio* y esta obra cuenta con cierta historicidad ¿cuáles fueron sus fuentes? La búsqueda de las fuentes de Jenofonte en el *Simposio* resulta mucho más compleja que en la *Apología* o en *Memorables*.

En la *Apología* y *Memorables*, Jenofonte sólo reconoce a Hermógenes como fuente. Este hecho no se da en el *Simposio*, donde Hermógenes aparece como uno de los principales invitados. Lo poco que sabemos de Hermógenes lo sabemos mayoritariamente gracias precisamente al *Simposio*; así que no estamos en condiciones de precisar hasta qué punto su retrato se ajusta al personaje histórico. De haber sido en este caso también el informador de Jenofonte, constituiría un testigo de excepción, pero desgraciadamente lo dicho a este respecto en la *Apología* vale también para el *Simposio*.

En la *Apología* vimos también cómo una de las fuentes más fácilmente discernibles en Jenofonte, aunque éste autor no lo reconoce en ninguna parte, es Antístenes. Sin embargo, también la búsqueda de nociones antisténicas se complica enormemente en el *Simposio*. Antístenes aparece también como uno de los invitados al banquete organizado por el rico Calias. Pero si Sócrates asume en el *Simposio*, como ocurría en la *Apología*, las ideas de Antístenes ¿Qué queda de Antístenes? ¿Es este personaje algo más que una máscara en esta obra

⁷⁸⁸ Cf. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 135 y n. 6.

de Jenofonte? En definitiva, ¿qué hay de Antístenes en Sócrates y de antisténico en el Antístenes del *Simposio*?

La situación para otra gran fuente de Jenofonte, Platón, no es mucho mejor. En esta ocasión, tenemos un inmenso problema de fechas que nos impide establecer con toda certeza qué obras de Platón precedieron al *Simposio* de Jenofonte y cuáles lo siguieron. Los paralelos no son, por otra parte, tantos como se han dicho y la mayoría los encontramos en el λόγος ἐρωτικός, es decir, en la parte del *Banquete* con más marcado contenido ideológico. De no ser porque muchos de ellos aparecen en los discursos de Agatón, Pausanias y Fedro sitos en el *Simposio* de Platón, cabría pensar que tienen su origen en las auténticas ideas del sócrates histórico sobre el amor. Por otro lado, no sabemos hasta qué punto un cierto número de paralelos no tiene su fundamento en las exigencias del género literario al que pertenecen ambos *Simposia*: las posibilidades de acción en una fiesta de este tipo no son ciertamente ilimitadas.

En el *Simposio* de Jenofonte encontramos por primera vez también el rastro de posibles influencias de otro gran socrático: se trata de Esquines. Sus influencias parecen centrarse, sobre todo, en la descripción de algunos personajes de nuestro autor.

Pero la principal novedad que nos arroja en este aspecto el *Simposio* de Jenofonte es la existencia de claros paralelos con la Comedia, sobre todo en lo que respecta a lo γελοῖον. Todo parece indicar que efectivamente Jenofonte tuvo muy presente la Comedia de su tiempo a la hora de plasmar los aspectos más cómicos de su banquete.

III.3.1 ANTISTENES

¿Es el Sócrates del *Simposio* de Jenofonte un Sócrates antisténico? Analicemos las evidencias. En II 4, encontramos una cita de Teognis puesta en labios de Sócrates, que, como veremos más tarde en *Memorables*⁷⁸⁹, muy bien podría proceder del escrito de Antístenes *Περὶ Θεόγνιδος*⁷⁹⁰, como en otras ocasiones. La igualdad entre sexos ante la enseñanza de la virtud que defiende Sócrates en II 9 podría provenir muy bien del pensamiento de Antístenes que recoge la máxima ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή⁷⁹¹. Del mismo modo, la enseñanza de la virtud y en concreto de la ἀνδρεία que el filósofo defiende poco después en II 12 podría ser reflejo también de las ideas del fundador del cinismo, pues sabemos que sostuvo que la virtud era enseñable⁷⁹² y que, más concretamente, escribió un libro titulado *Περὶ ἀνδρείας*⁷⁹³.

La tendencia del Sócrates de Jenofonte a beber de poco en poco y en copas pequeñas (II 26) podría tener también su fundamento en Antístenes, pues sabemos que, concretamente en el *Protréptico*, el cínico mostraba su preferencia por el βομβυλιός o vaso pequeño y de

⁷⁸⁹ V. infra § IV.3.1.

⁷⁹⁰ D. L. VI 16. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 86 ss.; 158 s.; 204 para la importancia de Teognis en el pensamiento cínico.

⁷⁹¹ D. L. VI 12 = fr. V A 134 Giann.

⁷⁹² D. L. VI 12 = fr. V A 134 Giann.: διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν.

⁷⁹³ D. L. VI 16. Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 39 en p. 390 ss.

cuello estrecho⁷⁹⁴. Además Sócrates, para expresar sus ideas a este respecto, recurre a un giro gorgiánico y tenemos costancia de que Antístenes fue discípulo de Gorgias durante algún tiempo⁷⁹⁵. No podemos olvidar tampoco uno de los títulos más famosos de Antístenes, *Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης*⁷⁹⁶, donde presumiblemente defendió la moderación en el beber⁷⁹⁷.

En III 5-6, Sócrates con suma ironía se burla de los saberes sofísticos de Nicérato, echándole en cara el mucho dinero que tiene gastado en recibir las enseñanzas de ciertos exégetas homéricos como Estesímbroto o Anaximandro. Nicérato ha recurrido a ellos porque los simples rapsodos, en palabras de Sócrates, desconocen el sentido oculto (ὑπονοία) de los versos. La crítica moderna ha creído descubrir en esto la supuesta aversión hacia estas interpretaciones que sintió Antístenes al escribir su obra *Περὶ ἐξηγητῶν*⁷⁹⁸.

Está bastante claro, por tanto, que el Sócrates del *Simposio* de Jenofonte contiene notables influencias antisténicas. Pero ¿Qué ocurre

⁷⁹⁴ Fr. V A 64 Giann.

⁷⁹⁵ Fr. V A 11 Giann.

⁷⁹⁶ D. L. VI 18.

⁷⁹⁷ Cf. K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. vol II. Berlin 1901, pp. 450 y 502.

⁷⁹⁸ D. L. VI 17. Cf. F. Dümmler, *Kleine Schriften I*. Berlin 1901, pp. 37-38 y *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen 1889, p. 31. Cf. también G. Giannantonì, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol IV. Napoli 1990, n. 35 p. 331.

entonces con el personaje de Antístenes? ¿Estamos ante el personaje histórico?⁷⁹⁹

Antístenes, en III 4, afirma que justicia e injusticia nunca se mezclan. Sabemos que el fundador del cinismo escribió varios libros sobre la justicia, titulados *Περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας*, *Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου*⁸⁰⁰ y *Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας*⁸⁰¹. Es posible que esta frase proceda de alguno de ellos.

En III 6, Antístenes proclama no conocer gente más estúpida (ἡλιθιώτερον) que los rapsodos para poco más abajo, en IV 6, burlarse de Nicérato preguntándole si conoce el arte de reinar gracias a las alabanzas de Homero para con Agamenón, "tan buen rey como buen lancero"⁸⁰². Antístenes comparte, por tanto, las mismas críticas contra exegetas y rapsodos que comentamos más arriba al hablar de Sócrates. A lo dicho entonces podemos añadir que esta cita homérica de Antístenes no es en modo alguno casual pues en sus muchos escritos sobre Homero⁸⁰³ mostró repetida preocupación y admiración por la figura de Agamenón⁸⁰⁴. (Se ha pensado también que un extraño título

⁷⁹⁹ Un buen estudio de Antístenes (y del objetivo de sus investigaciones) basado en el *Simposio* en G. M. A. Grube, "Antisthenes was no logician". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81 (1950) 16-27.

⁸⁰⁰ D. L. VI 16.

⁸⁰¹ D. L. VI 17.

⁸⁰² *Il.* III 179.

⁸⁰³ Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 35 p. 331 ss.

⁸⁰⁴ *Fr.* V A 187 Giann. Cf. también Diógenes en V B 549 Giann.

de Antístenes, *Περὶ νίκης οἰκονομικός*⁸⁰⁵, debería ser corregido como *Περὶ Νικηράτου οἰκονομικός*⁸⁰⁶. De ser así, es obvio que el contenido de esta obra tendría mucho que ver con lo transmitido en este punto por Jenofonte⁸⁰⁷).

En III 8, Antístenes declara sentirse orgulloso de su riqueza. Ante la atenta expectación de todos los invitados explicará sus razones en IV 34. El cínico empieza valorando mucho más la riqueza del corazón que la real para, a continuación, hacer un hermoso discurso sobre la autosuficiencia o αὐτάρκεια. Esto ya de por sí es marcadamente antisténico⁸⁰⁸. Al fin y al cabo Diógenes declara: Antístenes "me enseñó lo que es mío y lo que no y la riqueza no es mía"⁸⁰⁹ para añadir "la riqueza es la patria de todos los males"⁸¹⁰. Antístenes afirma además en el *Simposio* que conoce hermanos que con una misma herencia paterna uno es rico y otro pobre. En esto se ha querido ver una alusión a la disparidad económica entre Hermógenes y Calias⁸¹¹. Naturalmente, para Antístenes el rico sería su paupérrimo amigo

⁸⁰⁵ D. L. VI 16.

⁸⁰⁶ J. Dahmen, *Questiones Xenophontaeae et Antistheneae*. Marburg 1897, p. 36 n.1.

⁸⁰⁷ Cf. también Giannantoni, *op. cit.*, n. 25 p. 246.

⁸⁰⁸ V. supra § II.3.2. Cf también G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 39 concretamente en p. 394 ss. y A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 108 y ss.

⁸⁰⁹ Fr. V B 22 Giann.: ἐδίδαξεν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτήσις οὐκ ἐμή.

⁸¹⁰ Fr. V B 228 Giann. = D. L. VI 50: τὴν φιλαργυρίαν εἶπε μητρόπολιν πάντων τῶν κακῶν.

⁸¹¹ V. supra § II.3.1.

Hermógenes, lo que cuadra perfectamente con su forma de pensar⁸¹². Subraya el cínico después la existencia de ciertos tiranos cuya ansia de riquezas les convierte en los seres más pobres. De Antístenes es precisamente la máxima de "ningún rico es bueno, ya sea rey o libre"⁸¹³. También sostuvo que el pueblo era más piadoso que los tiranos porque el pueblo destruye a los injustos mientras que los tiranos se ceban con los que no han cometido injusticia⁸¹⁴.

Antístenes no necesita ni comida, ni bebida, ni ropa⁸¹⁵ y su autosuficiencia es tal que le lleva a aceptar con gusto cualquier mujer que le venga a mano. Esta última idea se ve confirmada por una máxima transmitida por Diógenes Laercio: "es preciso contentarse con toda mujer que sea capaz de proporcionar placer"⁸¹⁶.

En IV 61-64, Sócrates, tras reconocerse orgulloso de su oficio de *μαστροπός*, atribuirá a Antístenes un total dominio de la *προαγωγεία* o alcahuetería⁸¹⁷. El maestro expondrá las supuestas habilidades de Antístenes para formar parejas convenientes y matrimonios útiles. La habilidad de Antístenes en su trato con los demás nos ha quedado reflejada en una noticia transmitida por Diógenes Laercio, según la cual Teopompo alabó únicamente a Antístenes entre todos los socráticos

⁸¹² Cf. F. W. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum II* Parisiis 1867, p. 286 y Giann. n. 39 p. 356.

⁸¹³ Fr. V A 80 Giann.: φιλάργυρος οὐδείς ἀγαθὸς οὔτε βασιλεὺς οὔτε ἐλεύθερος.

⁸¹⁴ Fr. V A 75 Giann.: Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος τοὺς δημίους εὐσεβεστέρους ἔλεγεν εἶναι τῶν τυράννων· πυθομένου δέ τινος τὴν αἰτίαν ἔφη, ὅτι ὑπὸ μὲν τῶν δημίων οἱ ἀδικοῦντες ἀναιροῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν τυράννων οἱ μηδὲν ἀμαρτάνοντες.

⁸¹⁵ V. supra § II.3.2.

⁸¹⁶ Fr. V A 56 Giann. = D. L. VI 3: χρὴ τοιαύταις πλησιάζειν γυναξιν αἱ χάριν εἰσονται.

⁸¹⁷ Cf. F. D. Caizzi, "Antistene". *Studi Urbinati* 38 (1964) 48-99, concret. 97-99.

por su capacidad para convertir a cualquiera en un hombre de provecho (ἐμμελής) por medio de su simple compañía⁸¹⁸. Sabemos además que Antístenes defendió una mayor dignidad amatoria para el bueno⁸¹⁹ y el sabio⁸²⁰. Sócrates reconoce en Antístenes una especial aptitud para buscar a cada cual la compañía más útil. Esta idea podría estar implícita en otra máxima antisténica recogida por Diógenes Laercio que afirma: "la convivencia entre hermanos de mutuo acuerdo es más fuerte que cualquier muro"⁸²¹. Antístenes, según Sócrates, tenía capacidad también de γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν. Que el cínico se interesó por el matrimonio, aunque no fuera más que con fines reproductivos, lo sabemos por una serie de noticias conservadas⁸²². Escribió además un libro, *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*⁸²³, en que con toda probabilidad se abordaron estos temas⁸²⁴.

En VI 8 Antístenes, ante las impertinencias del Siracusano contra Sócrates, se muestra dispuesto a jugar a hacer comparaciones. Esto cuadra perfectamente con su carácter, según lo que podemos leer en

818 Fr. V A 22, 9-12 Giann. = D. L. VI 14: τοῦτον μόνον ἐκ πάντων Σωκρατικῶν Θεόπομπος ἐπαινεῖ καὶ φησι δεινόν τ' εἶναι καὶ δι' ὁμιλίας ἐμμελοῦς ὑπαγέσθαι πάνθ' ὄντινόν.

819 Fr. V A 134,10 Giann. = D. L. VI 12: ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός.

820 Fr. V A 99 Giann. = D. L. VI 105: ἀξιέραστόν τε τὸν σοφόν.

821 Fr. V A 108 Giann. = D. L. VI 6: ὁμονοούντων ἀδελφῶν συμβίωσιν πάντος ἔφη τείχους ἰσχυρότεραν εἶναι.

822 Fr. V A 56 Giann. (= D. L. VI 3) y V A 58.

823 D. L. VI 16.

824 Cf. G. Giannanatonì, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol IV. Napoli 1990, n. 28 p. 277 ss. Para la opinión de Antístenes y los cínicos sobre la familia A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 149-152 y v. supra p. tal.

Aristóteles: "una vez Antístenes comparó al débil Cefisodoro con el incienso porque, según el, disfrutaba consumiéndose"⁸²⁵.

Con todos estos datos en la mano podemos adelantar ya una serie de conclusiones. Parece claro que hacia la mitad del *Simposio* (concretamente III 6) encontramos un punto de inflexión en el que el Sócrates antisténico desaparece tomando una personalidad marcadamente antisténica el personaje de Antístenes. Esta transición se produce, sin embargo, de un modo suave. Sócrates y Antístenes comparten, como demostrará el maestro, el oficio de alcahuete. Ambos están de acuerdo, además, sobre la falta de sabiduría de Nicérato y sobre el valor de la αὐτάρκεια, algo que el propio Antístenes reconoce haber tomado de Sócrates (VI 43)⁸²⁶. Bajo ningún concepto podemos apoyar entonces la tesis de un Antístenes vacío o puramente literario en el *Simposio*, como han venido defendiendo algunos⁸²⁷, aunque sí tal vez un tanto anacrónico pues en 422 a.C parece haber desarrollado ya las líneas maestras de su pensamiento.

Debemos insistir, sin embargo, especialmente en una idea. Necesariamente tuvo que haber mucho de socrático en Antístenes y más en el Sócrates de Antístenes. Estos paralelos, por tanto, sólo prueban el origen del Sócrates de Jenofonte pero no deberían utilizarse a nuestro juicio para demostrar una supuesta antihistoricidad del retrato del

⁸²⁵ Fr. V A 51 Giann. = Ar. *Rhet.* Γ 3. 1407 a 9-12: καὶ ὡς Ἀντισθένης Κηφισόδοτον τὸν λεπτὸν λιβανωτῶ εἵκασεν, ὅτι ἀπολλύμενος εὐφραίνει. Cf. Giannantoni, *op. cit.*, n. 30 p. 293 y M. Pohlenz, "zu Symp. 8,6". *Göttinger Gelehrte Anzeiger* (1916) 277.

⁸²⁶ Cf. también fr. V A 12 Giann. = D. L. VI 2.

⁸²⁷ Para esta cuestión cf. K. v. Fritz, "Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion". *Rheinisches Museum* 84 (1935) 19-45.

filósofo en el *Simposio*. El Sócrates del *Simposio* de Jenofonte es, insistimos, antisténico pero no necesariamente antihistórico.

III.3.2 PLATON

Como ya advertimos en la introducción, hablar de las influencias platónicas en el *Simposio* de Jenofonte es uno de los problemas más difíciles de abordar. No sabemos la fecha de composición del *Simposio* de Jenofonte ni de muchas de las obras de Platón, por lo que no podemos estar seguros de qué obras leyó realmente Jenofonte antes de redactar su *Simposio*⁸²⁸. No pudo andar la fecha de redacción de nuestro *Simposio*, sin embargo, muy lejos de la del de Platón, que se suele fijar en 385 a.C⁸²⁹, así que es seguro que diálogos platónicos como *Apología*, *Critón*, *Eutifrón*, *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Hipias Mayor*, *Hipias Menor* e *Ión* fueron anteriores. Otros como *Protágoras*, *Menón*, *Eutidemo*, *Gorgias* y *Menéxeno* probablemente también. *Fedón*, *Fedro*, *República* y el mismo *Simposio* de Platón cuentan con fechas de redacción más contemporáneas. Los paralelos con todos estos diálogos son los que hemos tenido en consideración.

Existen, sin embargo, otros con obras como *Filebo*, *Teeteto*, *Político* o *Leyes*⁸³⁰. Estos paralelos son interesantes para averiguar el grado de historicidad del Sócrates de Jenofonte y como tales serán tratados en el cuerpo principal de nuestro trabajo. Sin embargo, no pueden reflejar una influencia de Platón en Jenofonte pues sabemos con

⁸²⁸ Para las fechas de los diálogos platónicos cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975.

⁸²⁹ V. supra § III.2.

⁸³⁰ Cf. G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-39, pp. 503-510.

bastante seguridad que estas obras fueron posteriores al *Simposio* de nuestro autor.

Los principales paralelos, como es lógico, se encuentran con todo en la obra homónima de Platón. Las dificultades en este aspecto no son precisamente menores. Por una lado sabemos que se han cometido enormes exageraciones en el pasado a la hora de identificar tales paralelos⁸³¹. Por otro, no sabemos hasta qué punto muchos de ellos no están fuertemente condicionados por exigencias propias de este género literario.

Muchos de los paralelos existentes entre el *Simposio* de Jenofonte y las obras de Platón, incluido su *Simposio*, son especialmente trascendentes para nuestra búsqueda del Sócrates histórico. Por eso serán tratados con más detalle en el cuerpo principal de nuestro trabajo. Aquí sólo ofreceremos una lista de las que han podido ser, salvada la cuestión de las fechas, las influencias platónicas más importantes en nuestro autor.

En I 7, Calias invita a Sócrates y a sus acompañantes al banquete. Sócrates y los suyos dudan en ir. Algo parecido encontramos en el *Simposio* de Platón: Sócrates ha estado rehuyendo a Agatón con anterioridad para evitar sus celebraciones⁸³².

⁸³¹ Esta es la bibliografía más relevante para esta cuestión: F. Ritschl, *Parallele der Symposien des Plato und Xenophon*. Bonn 1839; A. Hug, "Über das gegenseitige Verhältniss der Symposien des Xenophon und Plato". *Philologus* 7 (1852) 638-695; V. Palmer, "Zur Frage über die gegenseitige Verhältniss der Symposien des Xenophon und Platon". *Progr. d. Niederöster. Landes-Realgymn. zu Baden*. Wien 1878; S. L. Molnár, *Parallele zwischen Xenophon's und Platon's Symposion*. Wesskirchen 1879; W. Wimmel, "Zum Verhältniss einiger Stellen des Xenophontischen und platonischen Symposions". *Gymnasium* 64 (1957) 230-250.

⁸³² 174A.

La sensación que causa la belleza de Autólico en el *Simposio* (I 8-10) se asemeja mucho a la que experimenta Sócrates al contemplar al joven Cármides en el diálogo platónico de igual nombre⁸³³.

En I 11-13, el ἄκλητος Filipo llama a la puerta. Alcibíades, ἄκλητος también, irrumpirá de igual forma en el *Simposio* de Platón⁸³⁴. No es el único: Aristodemo ha acudido también a este banquete como ἄκλητος⁸³⁵.

En I 14-16, Filipo intenta ganarse la cena con sus chistes. Aristófanes amaga con este mismo tipo de comportamiento en el *Simposio* de Platón⁸³⁶.

En II 4, Sócrates cita los mismos versos de Teognis que en el platónico *Menón*⁸³⁷.

La igualdad de hombre y mujer ante la virtud que defiende Sócrates en el *Simposio* (II 9) la encontramos también formulada en parecidos términos en *Menón*⁸³⁸.

En II 15-20, Sócrates defiende la conveniencia de la práctica del baile. Un Sócrates bailarín aparece especialmente en el platónico *Menéxeno*⁸³⁹.

⁸³³ 154C.

⁸³⁴ 212D.

⁸³⁵ 174E.

⁸³⁶ 189AB.

⁸³⁷ 95D.

⁸³⁸ 71E; 72D.

⁸³⁹ 236DE.

En el *Simposio* de Jenofonte, Sócrates se erige en el moderador de la bebida (II 24-27). Este papel será asumido con similares argumentos por el médico Erixímaco en la obra homónima de Platón⁸⁴⁰.

En III 2, Sócrates señala la necesidad de que los hombres de una determinada talla intelectual sepan divertirse por sí solos en el banquete. En el *Protágoras*, el filósofo critica los convites con flautistas cuyos invitados no saben disfrutar solos mediante el ejercicio de la conversación⁸⁴¹.

En III 7, Sócrates ironiza sobre el dinero que se ha gastado Nicérato en la consulta de sabios como Anaximandro. En el *Ión*, el joven que da nombre al diálogo se muestra de acuerdo con el filósofo en despreciar la sabiduría de éste y otros intérpretes de Homero⁸⁴².

Poco después, en III 11, Filipo se muestra orgulloso de ser capaz de hacer reír de la misma manera que otros actores consiguen hacer llorar. Ión comenta este mismo poder de los actores con Sócrates⁸⁴³.

En III 12, la muchacha del siracusano lleva a cabo un peligroso ejercicio entre los filos de unas espadas. Sócrates saca a colación este tipo de ejercicios en el platónico *Eutidemo*⁸⁴⁴.

Nicérato, en IV 6-9, afirma conocer todo gracias a Homero, incluso el arte militar. Las enseñanzas de Homero y demás poetas se

⁸⁴⁰ 176BE.

⁸⁴¹ 347CD.

⁸⁴² 530D.

⁸⁴³ 535E.

⁸⁴⁴ 294E.

debaten también en el *Ión*⁸⁴⁵ y en la *República*⁸⁴⁶. Por supuesto, el Sócrates de Platón no les reconoce el alto poder de orientación que reclama Nicérato en Jenofonte.

Critobulo en su obsesión amorosa por Clinias (IV 11-12) presenta exactamente los mismos síntomas que Hipotales por Lisis en el diálogo *Lisis* de Platón⁸⁴⁷.

Critobulo en su pasión por Clinias está dispuesto incluso a llegar a ser su esclavo (IV 14). Sócrates considera esta actitud del amante ante el amado no deshonrosa según lo que leemos en *Eutidemo*, donde curiosamente aconseja a Clinias⁸⁴⁸. La belleza de esa esclavitud será defendida igualmente en el *Simposio* platónico por Pausanias⁸⁴⁹.

Critobulo explica en IV 15 cómo su belleza crea tal inspiración en sus amados que los obliga a ser mejores, más mantas del peligro y más valientes. Exactamente el mismo tipo de influencia del amado sobre el amante reivindica Fedro en sus discurso del *Simposio* platónico⁸⁵⁰.

En IV 19, Critobulo compara a Sócrates con los silenos, lo mismo que hará Alcibiades de un modo más extenso en el *Simposio* de Platón⁸⁵¹.

⁸⁴⁵ 536D y 541A ss.

⁸⁴⁶ 598D ss.

⁸⁴⁷ 204CD.

⁸⁴⁸ 282B.

⁸⁴⁹ 183A.

⁸⁵⁰ 179AB.

⁸⁵¹ 221D y 222D.

En IV 20 tiene lugar en el *Simposio* de Jenofonte el ἀγὼν τοῦ κάλλους entre Sócrates y Critobulo. En el *Banquete* de Platón se plantea un ἀγὼν σοφίας entre Sócrates y Agatón⁸⁵².

El amante, dice Critobulo (IV 21), tiene siempre en la cabeza la imagen del amado. Tal afirmación pertenece a Sócrates en el *Fedro* y en el *Fedón* de Platón⁸⁵³.

Sócrates en IV 28 dice haber sentido como la picadura de un bicho ante el contacto directo de su hombro desnudo con el de Critobulo. En el *Simposio* de Platón, Alcibíades proclama haber sido mordido por la peor serpiente del mundo al caer enamorado de Sócrates⁸⁵⁴.

En IV 32, sale a relucir la relación amorosa de Pausanias con Agatón, la misma que se menciona en el *Protágoras* de Platón⁸⁵⁵.

Antístenes alaba en IV 43 el desprendimiento de Sócrates y su exclusivo interés por las cosas importantes. Similares alabanzas vertirá Alcibíades en el *Simposio* de Platón⁸⁵⁶.

En el ἀγὼν τοῦ κάλλους (V 1 ss.), Sócrates defiende la existencia de la belleza no sólo en los seres humanos sino también en las demás cosas. La misma opinión que encontramos en el *Hippias Mayor*⁸⁵⁷.

La definición teleológica de la belleza se añade a continuación (V 7): bello es lo útil por eso son bellos los ojos que sirven para ver

⁸⁵² 175DE.

⁸⁵³ 255D y 73DE respectivamente.

⁸⁵⁴ 217E.

⁸⁵⁵ 315E.

⁸⁵⁶ 216E.

⁸⁵⁷ 288E.

mejor. La misma idea y el mismo ejemplo aparecen de nuevo en el *Hippias Mayor*⁸⁵⁸.

El siracusano considera a Sócrates un meteorosofista (VI 6-10). Sócrates reconoce en el *Fedro* haberse dedicado a estas cuestiones en su juventud y haber sido discípulo de Anaxágoras⁸⁵⁹.

Al comienzo de lo que habrá de ser el λόγος ἐρωτικός, Sócrates propone hablar del amor (VIII 1), lo mismo que el simposiarca Erixímaco⁸⁶⁰ en el *Simposio* de Platón⁸⁶¹. A continuación el filósofo describe las principales características de Eros: un dios joven, igual en edad a los dioses sempiternos pero de apariencia más joven, extremadamente poderoso y habitante del alma humana. Las mismas opiniones se vierten en el *Simposio* de Platón pero repartidas entre diferentes personajes. Sócrates reafirma la grandeza de Eros⁸⁶², Fedro su edad⁸⁶³ y Agatón su apariencia⁸⁶⁴, su poder⁸⁶⁵ y su residencia en el alma humana⁸⁶⁶.

⁸⁵⁸ 295CD.

⁸⁵⁹ 270A.

⁸⁶⁰ V. infra § III.4.5.

⁸⁶¹ 178A ss.

⁸⁶² 201E ss.

⁸⁶³ 178B.

⁸⁶⁴ 195A.

⁸⁶⁵ 186A.

⁸⁶⁶ 195E.

En VIII 9 Sócrates se plantea la existencia de dos Afroditas, Urania y Pandemos, de modo parecido a como lo hace Pausanias en el *Banquete* de Platón⁸⁶⁷.

El filósofo defiende la superioridad del amor del alma sobre el del cuerpo, lo mismo, de nuevo, que Pausanias en la obra de Platón⁸⁶⁸.

La belleza del alma, según Sócrates, es más duradera que la del cuerpo (VIII 14). Este mismo pensamiento será expresado esta vez en la *República* por Céfalo⁸⁶⁹.

Sólo el que ame en espíritu, afirma Sócrates, se verá correspondido por el amado (VIII 16). Algo similar podemos leer en el *Fedro*, en el segundo discurso sobre el amor pronunciado por el maestro⁸⁷⁰.

Los amantes del alma se echan de menos estando separados (VIII 18). Esta idea la encontramos expresa no solo en el *Simposio* sino también en el *Fedro* de Platón⁸⁷¹.

Lo vergonzoso del amor del cuerpo lleva al amado a separarse de su familia, dice Sócrates en Jenofonte (VIII 19), algo que, según leemos en el *Fedro*, constituye el deseo más inconfesable del mal amante⁸⁷².

El amado por su belleza siempre preferirá a los jóvenes de su edad. Este pensamiento, además de en el Sócrates del *Simposio* de Jenofonte (VIII 21), lo encontramos también en el Agatón del *Simposio* de Platón

⁸⁶⁷ 180DE.

⁸⁶⁸ 183D.

⁸⁶⁹ 328D.

⁸⁷⁰ 255B; 256AB.

⁸⁷¹ 209C y 255D respectivamente.

⁸⁷² 239E.

y en el Sócrates del *Fedro*⁸⁷³. Pues, entre otras cosas, el hombre no goza como la mujer en el amor (VIII 21): la misma razón en el Sócrates de la *República*⁸⁷⁴.

En VIII 23 Sócrates señala la importancia del amante como educador, algo en lo que incidirá Pausanias en su discurso del *Simposio* platónico⁸⁷⁵ y que será admitido por Sócrates (Diotima) tanto en el *Simposio* como en el *Fedro*⁸⁷⁶.

En VIII 31, el filósofo ilustra el verdadero amor recurriendo al ejemplo de Aquiles y Patroclo. Lo mismo hace Fedro en su discurso del *Simposio* platónico⁸⁷⁷.

En VIII 32, Sócrates critica la idea del ejército de amantes propia de Pausanias. En el *Banquete* de Platón esta idea pertenece, sin embargo, a Fedro⁸⁷⁸.

En VIII 43, el maestro previene a Calias de los peligros de la falsa δόξα: no se trata de aparentar ser virtuoso, sino de serlo de verdad. Este mismo consejo aparece en boca del maestro en el *Gorgias*⁸⁷⁹.

Como podemos ver, los paralelos son tantos que parece probable que Jenofonte leyera realmente el *Banquete* y otras obras de Platón antes de redactar su *Simposio*. Sin embargo, no conviene exagerar la importancia de estos parecidos. Efectivamente, entre los paralelos

⁸⁷³ 195B y 240C respectivamente.

⁸⁷⁴ 403B.

⁸⁷⁵ 184E.

⁸⁷⁶ 209BC y 253AC respectivamente.

⁸⁷⁷ 179E-180A.

⁸⁷⁸ 178E.

⁸⁷⁹ 527B.

subyacen muchos elementos inherentes a este género literario. Por ejemplo, la figura del ἄκλητος ya se encuentra en los banquetes de Homero⁸⁸⁰. No hay, por tanto, simposio sin ἄκλητος y los ἄκλητοι de Jenofonte y Platón son, por lo demás, muy diferentes. Otro tópico de este tipo de literatura es la existencia de un λόγος ἐρωτικός. Anacreonte ya habla de conversaciones sobre el amor en los simposios tradicionales⁸⁸¹ como parte de sus virtudes educativas⁸⁸².

La existencia de un simposiarca que regule la ingestión de alcohol o la importancia del baile como entretenimiento son también algo típico del simposio griego por lo que no nos deben sorprender demasiado las coincidencias en este sentido⁸⁸³. Otros paralelos se explican bien como coincidencias lógicas en unos autores que están escribiendo sobre un mismo personaje histórico: Sócrates. La comparación del filósofo con sátiros y silenos se deduce también, por ejemplo, de la lectura de Aristófanes⁸⁸⁴ y existen evidencias dentro de la estatuaria griega⁸⁸⁵. El desprecio del maestro por los sofistas está también bien atestiguado en otras fuentes. Su aversión hacia el simposio podría ser simplemente histórica.

Otras ideas más concretas provienen claramente del acervo cultural común griego. Así, lo de que un joven prefiere en el amor a

⁸⁸⁰ V. supra § III.1.2.

⁸⁸¹ Athen. XI 463A.

⁸⁸² V. supra § III.1.2. Cf. también Teognis 1295-1298.

⁸⁸³ V. supra § III.1.2.

⁸⁸⁴ Cf. *Nub.* 362

⁸⁸⁵ V. infra § III.4.1.

otro joven está ya en la *Odisea*⁸⁸⁶; en la fugacidad de la belleza del cuerpo insistieron otros escritores como, por ejemplo, Teognis⁸⁸⁷, etc. En otras palabras, son demasiadas las diferencias entre el *Simposio* de Jenofonte y Platón como para explicar la obra de nuestro autor como un mero plagio de los escritos platónicos.

III.3.3 ESQUINES

De la misma manera que, en la *Apología*, al hablar de Hermógenes, Antístenes y Platón como fuentes de Jenofonte hicimos una pequeña introducción sobre la vida de estos socráticos para establecer su valor como fuente, resulta necesario ahora hacer lo mismo con el socrático Esquines.

No sabemos demasiado de Esquines⁸⁸⁸. Hijo de Lisantias y perteneciente al demo ático de Esfeto⁸⁸⁹, su nombre se nos ha transmitido como el de uno de los más abnegados discípulos de Sócrates⁸⁹⁰. De hecho Platón lo menciona entre aquellos que

⁸⁸⁶ XVII 217-218.

⁸⁸⁷ 1305-10.

⁸⁸⁸ Para los "realia" de Esquines v. P. Natorp "Aischines" *R. E.* I,1 (1893) 1048-1050, col. 1048 y J. Humbert, *Socrate*. Paris 1967, pp. 214-221. Frr. en G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol II. Napoli 1990, p. 593 ss.

⁸⁸⁹ Plat. *Ap.* 33E. Según otros hijo del morcillero Carino (D. L. II 60), lo que , al lado del testimonio platónico, carece de relevancia.

⁸⁹⁰ D. L. II 34; *fr.* VI A 6 Giann.

estuvieron presentes durante el juicio⁸⁹¹ y posterior ejecución⁸⁹² del filósofo, lo que no deja duda sobre el grado de intimidad que debieron de alcanzar ambos personajes. Idomeneo sostiene además que fue Esquines y no Critón, como aduce el testimonio platónico⁸⁹³, el que intentó sacar a Sócrates de prisión⁸⁹⁴. Probablemente esta denuncia se reduzca simplemente a esto: el nombre de Esquines figuró seguramente entre estos discípulos de Sócrates que, habiendo participado en el intento, Platón prefirió dejar anónimos por razones de seguridad⁸⁹⁵.

Pobre y desvalido, tras la muerte de Sócrates Esquines cayó en una difícil situación que sólo pudo ser paliada en gran medida con su presentación gracias a Aristipo ante la corte de Dionisio de Siracusa⁸⁹⁶. Tras la expulsión de Dionisio II, probablemente regresó a Atenas (c. 356 a. C.). Abrumado tal vez por la fama de las enseñanzas de Aristipo y Platón, no se atrevió Esquines a fundar su propia escuela⁸⁹⁷. Sin embargo, parece ser que impartió clases a cambio de dinero pues se nos ha presentado como un hábil maestro en la

⁸⁹¹ *Ap.* 33E.

⁸⁹² *Phaed.* 59B.

⁸⁹³ Cf. *Crit.* 44B.

⁸⁹⁴ D. L. II 60; III 36. Cf. también II 35.

⁸⁹⁵ Cf. *Crit.* 44C; E; 45A. Idomeneo sostiene, sin embargo, que fue la amistad de Esquines con Aristipo, el enemigo acérrimo de Platón, lo que llevó a éste último a la sustitución de Esquines por Critón. Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol IV. 1990, n. 15 concretamente en p. 148.

⁸⁹⁶ D. L. II 61; III 36. Cf. II 82; *fr.* IV A 24 Giann. Otra tradición transmitida por Plutarco afirma que fue Platón quien realizó tal presentación cf. *fr.* VI A 11 Giann. y H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 250 n. 20.

⁸⁹⁷ D. L. II 62.

composición de discursos forenses y en el arte de la retórica⁸⁹⁸. Nos ha llegado el nombre de dos de sus discípulos: un no insignificante Jenócrates, al que Platón pinta como infiel a su maestro⁸⁹⁹, y un tal Mito del que nos da cuenta Aristóteles⁹⁰⁰. Una defensa de Erasítrato, padre del estratega Feace, y un escrito sobre Dión aduce Diógenes como muestra de su dominio de la oratoria. Por otro lado, se nos ha conservado el contenido de un escrito de acusación de Lisias contra Esquines *Πρὸς Αἰσχίνην τὸν Σωκρατικόν* en el que tan sólo se hace una cita directa del socrático⁹⁰¹. La autenticidad del discurso se ha discutido mucho⁹⁰². De haber tenido lugar tuvo que ser anterior al viaje a Sicilia pues difícilmente Lisias pudo vivir más allá del 356.

Sobre la muerte de Esquines no sabemos nada pero, en todo caso, lo que si es seguro es que mantuvo su fama como uno de los más notables discípulos de Sócrates⁹⁰³, especialmente por su calidad como escritor de diálogos socráticos. En efecto, éstos destacaban tanto por la exacto retrato de la persona de Sócrates como por la fidelidad en la descripción de su discurso⁹⁰⁴. La misma crítica que recoge Idomeneo, según la cual sus diálogos no serían más que escritos del mismo

⁸⁹⁸ D. L. *loc. cit.*; II 63.

⁸⁹⁹ Athen. XI 507C

⁹⁰⁰ D. L. II 63 ; V 35.

⁹⁰¹ Athen. XIII 611D.

⁹⁰² Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol II. Napoli 1990, p. 597 n.16.

⁹⁰³ D. L. II 47.

⁹⁰⁴ D. L. II 61; *fr.* VI A 32 y I C 438 Giann..

Sócrates entregados a Esquines por Jantipa tras la muerte del filósofo⁹⁰⁵, lejos de atacarle lo ensalza.

En general, se aceptan como auténticos diálogos socráticos de Esquines los siguientes títulos: *Μιλτιάδης*, *Καλλίας*, *Ἀξίοχος*, *Ἀσπασία*, *Ἀλκιβιάδης*, *Τηλαύγης* y *Πίνων*⁹⁰⁶. En los otros siete ἀκέφαλοι que menciona la Suda no se puede vislumbrar un verdadero carácter socrático: *Φαίδων*, *Πολύαινος*, *Δράκων*, *Ἐρυξίας*, *Περὶ ἀρετῆς*, *Ερασίστρατος* y *Σκυτικοί*⁹⁰⁷. De todas formas hay que señalar que los *Σκυτικοί* son imputados por algunos a Fedón y que, de la misma manera, el diálogo *Μήδιος* de Fedón es atribuido por otros a Esquines⁹⁰⁸. El hecho de que algunos títulos como *Ἀξίοχος*, *Ἐρυξίας* y *Περὶ ἀρετῆς* figuren entre los diálogos falsamente atribuidos a Platón hizo pensar en un principio que tal vez fueran los de Esquines⁹⁰⁹. Sin embargo, los fragmentos han demostrado que el contenido original de estos discursos de Esquines fue muy diferente del que transmiten tales diálogos conservados. Diógenes Laercio nos habla, por otra parte, de la existencia de una carta de Esquines a Dioniso. La compilación de cartas de Sócraticos que han llegado hasta nosotros contiene cinco que no tienen visos de ser reales.

Retomando un poco lo dicho hasta ahora podemos concluir que Esquines fue considerado uno de los más cercanos discípulos de

⁹⁰⁵ Athen. XIII 611E; D. L. II 60; cf. también fr. VI A 30 Giann.

⁹⁰⁶ Frr. V A 50; VI A 25 Giann. y D. L. II 61. Seguros son éstos que Panecio no discute cf. D. L. II 64.

⁹⁰⁷ Fr. VI A 25 Giann.

⁹⁰⁸ D. L. II 105.

⁹⁰⁹ Para esta bibliografía del siglo XVIII v. A. Patzer, *Bibliographia Socratica*. Freiburg 1985, p. 74 nn. 261-263.

Sócrates y que sobresalió por su habilidad en la composición de diálogos socráticos. Estas dos circunstancias hacen que, lejos de debilitar la importancia del testimonio de Jenofonte, su influencia lo consolide y acreciente. Como en el caso de Antístenes⁹¹⁰, Esquines se nos muestra como una excelente fuente de información para nuestro autor.

Procedamos ahora con el análisis de los paralelos. Siempre que hablemos de posibles influencias de Esquines en Jenofonte hay que ser muy cautelosos dada la exigüidad de sus fragmentos. Sin embargo, es cierto que se dan ciertos paralelismos que merece la pena señalar aquí.

En *Mem.* II 6,36, en una conversación con Critobulo, Sócrates alude a las enseñanzas de Aspasia acerca del arte de alcahuetear. Como veremos en su momento en *Memorables*⁹¹¹, este pasaje tiene su más inmediato paralelo en el diálogo *Aspasia* de Esquines, donde Aspasia aparecía reconciliando a Jenofonte con su mujer⁹¹². En el *Simposio* (IV 57), Sócrates se muestra orgulloso de su *μαστροπεία* o alcahuetería, en lo que se ha creído ver también una dependencia de este diálogo esquineo.

Éste es, tal vez, el paralelo más claro pero no es el único. En el *Aspasia* de Esquines se hablaba también la valentía de dos mujeres sobresalientes, Targelia, reina consorte de Tesalia⁹¹³ y Rodogina, reina

⁹¹⁰ V. supra § II.3.2.

⁹¹¹ V. infra § IV.3.3.

⁹¹² Fr. VI A 70 Giann. Para el diálogo *Aspasia* de Esquines: H. Dittmar, *Aeschines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 1 ss. concret. 35 para su relación con *Memorables* y *Simposio*.

⁹¹³ Fr. VI A 65 Giann.

de los persas⁹¹⁴. ¿Debemos ver en la ἀνδρεία de la muchacha del *Simposio* (II 11) un eco de la valentía femenina tan ardientemente defendida por Esquines en el *Aspasia*?

En otro diálogo de Esquines, el *Calias*⁹¹⁵, se aludía a las profundas diferencias existentes entre Calias y su padre Hipónico⁹¹⁶. No sabemos el motivo exacto de estas diferencias pero es probable que se debieran al excesivo gasto de Calias en su trato con los sofistas⁹¹⁷. Un reproche de Sócrates a Calias por la misma razón lo encontramos también en el *Simposio* (I 5). Sin embargo, es tal vez demasiado aventurado decir que se trata de una influencia de Esquines pues, al fin y al cabo, este mismo motivo lo encontramos también en la *Apología* de Platón⁹¹⁸.

Es más probable que exista, sin embargo, esta influencia en otros pasajes del *Simposio* de Jenofonte, donde la riqueza de Calias (III 4 y IV 1) se contrapone, por un lado, con la diferente "riqueza" de Antístenes (III 8 y IV 34) y, por otro, con la pobreza de Cármides (III 9 y IV 29). Sobre todo en el caso de Antístenes, su riqueza se basa en definitiva en la posesión de la virtud. Sabemos que en el *Calias* de Esquines, el rico Calias disputaba con el paupérrimo Aristides acerca

⁹¹⁴ Fr. VI A 63 Giann.

⁹¹⁵ Para este diálogo cf. Dittmar, *op. cit.*, p. 186 ss. Para su relación con el *Simposio* p. 207 ss.

⁹¹⁶ Fr. VI A 73 Giann.

⁹¹⁷ Cf. H. Krauss, *Aeschini Socratici reliquiae*. Lipsiae 1911, pp. 90 ss.

⁹¹⁸ 20A.

de la auténtica riqueza. Aristides prefería su pobreza a la riqueza de Calias porque su pobreza conllevaba la posesión de la ἀρετή⁹¹⁹.

Si es probable que la figura de Calias en el *Simposio* provenga del *Calias* de Esquines, también lo es que la caracterización de otros personajes como Hermógenes o Critobulo provenga de otro diálogo de este autor, el *Telauges*. En efecto, sabemos que en el *Telauges* Esquines se burlaba de la pobreza de Hermógenes⁹²⁰ y de la simplicidad de Critobulo⁹²¹. Dada la fragmentación del *Telauges* no podemos ir más allá pero es sopechoso el alto nivel de coincidencia en el nombre de los personajes que presentan los diálogos de Esquines y el *Simposio* de Jenofonte. A este respecto hay que tener en cuenta que, quitando Calias en el *Protágoras* y tal vez Hermógenes en el *Cratilo*, la presencia de Calias, Hermógenes y Critobulo en la obra de Platón es completamente marginal. Esta marginalidad contrasta con su importancia en la obra de Esquines, a pesar de su elevada fragmentación, y en la de Jenofonte.

III.3.4 LA COMEDIA

Antes de empezar con los paralelos, hay que mencionar la curiosa relación que parece existir entre el *Simposio* de Jenofonte y dos comedias de Éupolis, los *Aduladores* y el *Autólico*. La primera de ellas fue representada en 421 a.C y parece ser que parodiaba uno de los frecuentes banquetes de sofistas en casa del potentado Calias. *Autólico*, por otra parte, representada en 422 a.C, nos ha servido para fijar la

⁹¹⁹ Fr. VI A 75 Giann.

⁹²⁰ Fr. VI A 83 Giann.

⁹²¹ Fr. VI A 84 Giann.

fecha dramática del *Simposio* de Jenofonte⁹²². En cuanto al argumento, parece claro que ridiculizaba la victoria en el pancracio del joven Autólico en las Panateneas. El estado de ambas obras, demasiado fragmentario, no nos permite ir más allá, pero es innegable que en ellas se fragua la primera dependencia del *Simposio* de Jenofonte respecto a la Comedia⁹²³. En lo que atañe a los paralelos, todo hace pensar que Jenofonte se basó en la Comedia para describir los aspectos más lúdicos de su *Simposio*⁹²⁴.

En I 11, el ἄκλητος Filipo entra en el banquete de Calias dispuesto a cenar a costa de los demás. Su criado está "cansado" de no cargar con otra cosa más que con su estómago vacío. El paralelo más exacto de este pasaje del *Simposio* lo encontramos en una obra perdida de Nicolao. Dice uno de sus personajes: "tengo todo lo que necesito en lo que atañe a cenar gratis en casa de los demás: el hambre, la desesperación, el atrevimiento, la boca y la glotonería"⁹²⁵. Nicolao es un comediógrafo de la Comedia Nueva, de alrededor de II a.C, es decir, muy posterior a Jenofonte. Sin embargo, es obvio que en este aspecto está bebiendo de una tradición muy anterior. El primer ἄκλητος de la Comedia aparece en el *Dionisoalejandro* de Cratino, en 430 a.C: "hombres voraces como sanguijuelas que vienen al banquete sin haber sido invitados", dice uno de sus fragmentos⁹²⁶. Tampoco es

⁹²² V. supra § III.2.

⁹²³ Cf. L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto*. Roma 1994, pp. 147 y 137.

⁹²⁴ Cf. A. Körte, *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*. Leipzig 1928, pp. 44 ss.

⁹²⁵ Fr. 1,41 K-A: πάντα γὰρ προσεστί μοι / ὅσα περ ἔχειν τᾷλλότρια τὸν δειπνοῦνα δεῖ, / λιμός, ἀπονοία, τόλμα, γαστήρ, ἀργία.

⁹²⁶ 47 K-A; cf. también 46 K-A y Ar. fr. 284 K-A.

nuevo para la Comedia el motivo del criado agobiado por una determinada carga pues lo encontramos, sin ir más lejos, al comienzo de las *Ranas* de Aristófanes⁹²⁷. Todo indica también que el estómago vacío de los personajes fue un importante desencadenante de la acción dramática en varias comedias del s. V a.C.⁹²⁸.

En II 11, la chica del siracusano realiza una peligrosa actuación con espadas. Filippo interviene tras contemplarla (II 14), afirmando que le gustaría ver al político Pisandro saltando entre los filos pues, por no hacer frente a las espadas, ni siquiera cumple con las obligaciones del servicio militar. La Comedia antigua se hizo eco también de la cobardía de Pisandro. Éupolis en *Ἀστράτευοι* afirma "Pisandro sirvió como soldado en Pactolo y allí fue el más cobarde del ejército"⁹²⁹. Aristófanes en *Aves* se burlará también de este político por su falta de valentía⁹³⁰.

En IV 7, Nicérato intenta hacer gala de su sabiduría proveniente de Homero, incitando a los invitados a tomar una cebolla para paladear mejor el vino. Cármides se lo toma a broma, alegando que el verdadero deseo de Nicerato es dejar claro a su mujer, mediante el olor a cebolla, que no se ha estado besando con nadie en el banquete. En las *Tesmoforiantes* de Aristófanes, Mnesiloco habla de mascar ajo como medio para alejar del marido la sospecha de poseer un amante⁹³¹.

⁹²⁷ Vv. 1 ss.

⁹²⁸ Cf. Eup. fr. 77 K-A y Ar. fr. 470 K-A.

⁹²⁹ Fr. 35 K-A: Πείσανδρος εἰς Πακτωλὸν ἐστρατεύετο / κἀνταῦθα τῆς στρατιᾶς κάκιστος ἦν ἀνὴρ.

⁹³⁰ V. 1556; cf. N. Dunbar, *Aristophanes Birds*. Oxford 1995. p. 712.

⁹³¹ Vv. 491 ss.

En VI 6, el empresario siracusano, viendo que Sócrates acapara toda la atención de los comensales sin dejar apenas nada para sus muchachos, acusa a Sócrates de ser un τῶν μετεώρων φροντιστής. Esta acusación cuadra perfectamente con lo que Aristófanes le achaca en su famosa comedia las *Nubes*, representada en 423 a.C.⁹³². No es anacrónico, por tanto, que el siracusano aluda a ello, pero la influencia de la Comedia es obvia.

Lo mismo cabe decir respecto a VI 8, donde el empresario pide a Sócrates que calcule la distancia que les separa en pies de pulga. El siracusano está aludiendo naturalmente a aquel pasaje de las *Nubes* de Aristófanes donde el filósofo calculaba en pies de pulga la distancia de un salto de este bicho de la ceja de Querefonte a su cabeza⁹³³.

Después de este recorrido podemos extraer ya algunas conclusiones. Parece claro que el personaje de Filipo debe mucho a la Comedia y, con él, todo lo γελοῖον del *Simposio*. Esto es algo que, en principio, no debería sorprendernos. Al fin y al cabo, gran parte de lo cómico en el *Simposio* de Platón depende precisamente de la presencia del comediógrafo Aristófanes. Las alusiones a las *Nubes*, como hemos dicho ya, no son anacrónicas. Las encontramos también en el *Simposio* de Platón⁹³⁴, donde tampoco lo son (la acción transcurre en 416 a.C). En cualquier caso, es evidente que la representación de las *Nubes* causó una honda conmoción en todos los socráticos y hasta en la misma figura del maestro⁹³⁵. Concretamente en el *Simposio* de Jenofonte la alusión a

⁹³² Vv. 94 ss; 101; 227 ss.; 266.

⁹³³ Vv. 144 ss.; cf. también 830 ss.

⁹³⁴ 221B = *Nub.* 362.

⁹³⁵ Cf. Plat. *Ap.* 18B.

las *Nubes* adquiere un claro sentido apologético: en efecto, ante las acusaciones del siracusano, Sócrates saldrá airoso recurriendo precisamente a los dioses. A la vista de los paralelos, no es probable que Jenofonte tuviera en mente ninguna comedia en particular a la hora de redactar su *Simposio* -con excepción, claro está, de las *Nubes*-. Los paralelos son más bien ecos inintencionados en Jenofonte procedentes de toda una tradición literaria anterior.

III.3.5 FEDÓN

Hemos dejado para el final las supuestas influencias del socrático Fedón en el *Simposio* de Jenofonte. Esto se debe principalmente a lo exiguo de sus fragmentos conservados. Pero, antes de entrar en detalles, hablemos un poco de este autor⁹³⁶. Fedón de Élida, discípulo de Sócrates y fundador de la escuela eleática⁹³⁷, procedía según Diógenes Laercio de familia aristocrática. Tuvo que sufrir, sin embargo, la humillación de ser vendido como esclavo tras la caída de su patria, posiblemente en manos espartanas en los últimos años del s. V a.C. Fue conducido a Atenas hacia 400 a.C.⁹³⁸, donde, todavía muy joven, tuvo oportunidad de conocer a Sócrates. Uno de los discípulos del maestro compraría poco después su libertad⁹³⁹. Desde entonces fue uno de los más fieles discípulos del filósofo, acompañándolo incluso en

⁹³⁶ Para los realia de Fedón: K. v. Fritz, "Phaidon". *R. E.* XIX,2 (1938) 1538-1542.

⁹³⁷ Strab. IX 8,383; D. L. I 19, *Suda* s. v. Σωκράτης y Φαίδων.

⁹³⁸ Gell. II 18.

⁹³⁹ Alcibiades según D. L. II 105; Critón según este mismo autor en II 105 y II 31; Cebes por lo que leemos en Gell. II 18.

las últimas horas de su vida⁹⁴⁰. Tras la muerte de Sócrates regresa a Élide con la intención de enseñar filosofía. De sus discípulos nos es conocido Plistano, que heredaría la escuela⁹⁴¹. Anquípilo y Mosco fueron a su vez los sucesores de Plistano⁹⁴². Menedemo y Asclepiades de Eretria mezclaron elementos megáricos con la filosofía de Fedón e implantaron una escuela en Eretria⁹⁴³. Protagoniza Fedón una serie de anécdotas con diferentes socráticos⁹⁴⁴ que, aunque probablemente sean falsas, sin duda muestran su grado de integración en estos círculos.

Obra segura de Fedón son los diálogos *Zopiro* y *Simón*⁹⁴⁵. *Nicias* es dudoso. El *Medio* es considerado por algunos obra de Fedón pero otros lo atribuyeron a Esquines o a un tal Polieno. Con Esquines se disputa también nuestro autor *Ἀντίμαχος ἢ πρεσβύτερος* y los *Σκυτικοί λόγοι*⁹⁴⁶. La *Suda* le atribuye por su parte un *Simias*, un *Alcibíades* y un *Critolao*⁹⁴⁷. Panecio reconoce como verdaderos los diálogos socráticos de Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines, duda de los de Euclides y Fedón, y considera falsos los de los demás. Pero, a pesar de esto, los diálogos *Simón* y *Zopiro* están ya tan integrados en la literatura del s. IV que no cabe dudar sobre su autenticidad. Por citar

⁹⁴⁰ Plat. *Phaed.* 57A.

⁹⁴¹ D. L. II 105.

⁹⁴² D. L. II 126.

⁹⁴³ D. L. II 85.

⁹⁴⁴ Con Platón (Athen XI 505E y XI 507C), con Aristipo (D. L. II 76).

⁹⁴⁵ D. L. II 105.

⁹⁴⁶ V. supra § III.3.3.

⁹⁴⁷ S. v. Φαίδων.

sólo un nombre, incluso Epicuro tuvo en las manos escritos atribuidos a Fedón⁹⁴⁸.

Pero hablemos ahora un poco de donde se han creído ver influencias de Fedón en el *Simposio* de Jenofonte. Proviene éstas en su totalidad del diálogo *Zopiro*. En él, un experto fisionómico de nombre Zopiro detectaba indicios de tendencias depravadas innatas en el rostro de Sócrates. El filósofo, al final, reconocía su existencia pero afirmaba haber conseguido controlarlas gracias al uso de la razón⁹⁴⁹. Los fragmentos son demasiado escasos para decir más pero algunos han creído ver una clara conexión entre esto y lo que leemos en el ἀγὼν τοῦ κάλλους del capítulo V del *Simposio* de Jenofonte⁹⁵⁰. En efecto, como veremos más tarde⁹⁵¹, también en este debate entre Sócrates y Critobulo saldrán a relucir algunas de las principales características físicas del maestro. No se puede descartar en absoluto que muchas de estas ideas, aunque en origen socráticas, hubieran llegado a Jenofonte a través de los diálogos de Fedón. En efecto, un Fedón residente en Élide habría resultado un informador muy cómodo para un Jenofonte afincado en la cercana Escilunte.

III.4 EL SÓCRATES DEL SIMPOSIO DE JENOFONTE

Una vez concluidas las cuestiones preliminares de nuestro estudio del *Simposio*, abordaremos ahora el análisis de los contenidos. Dado

⁹⁴⁸ Cic. *Nat. deor.* I 93.

⁹⁴⁹ Cic. *De fato* 5 y *Tusc.* IV 37.

⁹⁵⁰ Cf. G. Tanner, "Xenophon's Socrates - Who were his informants?". *Prudentia* XXVIII,1 (1996) 35-45, concret. 43 ss.

⁹⁵¹ V. infra § III.4.1.

que esta obra se conforma, en principio, en un todo unitario, procederemos como ya lo hicimos en la *Apología*, es decir, secuenciando la obra y redactando capítulos que agrupen para su estudio los principales contenidos del *Simposio*. Empezaremos por lo aparentemente más trivial: el aspecto físico de Sócrates.

III.4.1 LA FISONOMÍA DE SÓCRATES EN JENOFONTE

De entre todas las obras socráticas de Jenofonte, es sin duda en su *Simposio* donde el autor nos ha proporcionado más datos sobre el aspecto físico de Sócrates. En el capítulo V, encontramos el ἀγών τοῦ κάλλους entre Critobulo y Sócrates; dicho ἀγών, que ya se nos había anunciado en el capítulo anterior (cf. IV 19), será de donde provenga toda nuestra información sobre la fisonomía del maestro.

La idea de un ἀγών no es nueva en la literatura socrática y así, por ejemplo, en el *Simposio* de Platón encontramos un ἀγών τῆς σοφίας entre Sócrates y Agatón con Dioniso como árbitro⁹⁵², y una comparación de belleza entre Sócrates y Alcibíades⁹⁵³.

La naturaleza de la propia belleza será la primera cuestión sacada a colación por el Sócrates de Jenofonte en este ἀγών. El diálogo nos llevará a ver como se puede identificar belleza con utilidad ("καλὴ χρῆσις") y cómo podemos encontrar esta utilidad no sólo en personas sino en diferentes animales y objetos también.

Es posible encontrar muchos paralelos de esta "καλὴ χρῆσις" en otras obras de Jenofonte y en la literatura socrática en general. Así, por ejemplo, en *Memorables* podemos leer: "todo cuanto utilizan los

⁹⁵² Plat. *Symp.* 175E.

⁹⁵³ Plat. *Symp.* 218E.

hombres se considera hermoso y bueno respecto a aquello para lo que tenga utilidad"⁹⁵⁴. Algo parecido aparece en el *Hippias Mayor*: "Tened en verdad por bello aquello que os sea útil"⁹⁵⁵.

A partir de este principio, Sócrates tratará de demostrar que él es más guapo que Critobulo, porque los órganos de su cara funcionan mejor que los de su amigo.

Empezará por sus ojos diciendo a Critobulo "pues bien, así, ya sin más han de ser mis ojos más hermosos que los tuyos...porque los tuyos no ven más que lo de enfrente, mientras que los míos también lo de costado, gracias a ser saltones como son" (V 5). La misma idea de valorar los ojos por su capacidad para ver la encontramos en *Memorabilia* donde Sócrates afirma que los ojos sirven para ver lo visible⁹⁵⁶. De esta concepción tampoco escapa el Sócrates platónico que en *Hippias Mayor* afirmando "no decimos que son bonitos los ojos aquellos que se muestran incapaces de ver sino aquellos que son capaces y útiles para mirar"⁹⁵⁷.

Sócrates utilizará en el *Simposio* de Jenofonte el mismo argumento para la defensa de su nariz chata. Cuando Critobulo le pregunta con respecto a las narices cuál de las dos es más bella, el filósofo contesta "yo en verdad creo que la mía, si es para el fin de oler para lo que han puesto los dioses narices en nosotros. Pues las ventanas de la tuya están mirando hacia tierra, mientras que las mías se abren

⁹⁵⁴ Xen. *Mem.* III 8, 5: ... πάντα οἷς ἄνθρωποι χρώνται καλά τε καὶ ἀγαθὰ νομίζεται, πρὸς ἅπερ ἂν εὐχρηστα ᾖ. Cf. también *Mem.* III 8, 6-7.

⁹⁵⁵ Plat. *Hipp. Mai.* 295C: τοῦτο γὰρ δὴ ἔστω ἡμῖν καλόν, ὃ ἂν χρήσιμον ᾖ. Cf. También 295D.

⁹⁵⁶ *Mem.* I 4, 5; cf. también *De re eq.* I 9.

⁹⁵⁷ 295C.

para arriba, de modo que puedan percibir los olores de todas partes"(V 6). De similar manera hablará Jenofonte acerca de las narices de los caballos en su escrito *Sobre la equitación*, es decir valorándolas desde un punto de vista puramente funcional⁹⁵⁸.

Los argumentos de Sócrates acerca de la "belleza" de sus ojos y nariz le llevan a Critobulo a reconocer ante el filósofo "pues por cierto que lo que es la boca, me doy por vencido en ella: pues, si es por el fin de dar bocados por el que está hecha, mucho mejor puedes dar bocados tú que yo" (V 7)⁹⁵⁹. Quizá la más terrible consecuencia de la poderosa boca de Sócrates sea el excesivo desarrollo de su estómago. Así, cuando Sócrates muestra sus deseos de aprender del siracusano a danzar y todos se ríen (II 16-17), Sócrates de lo más serio exclamará "¿...os reís de que teniendo el vientre más voluminoso de lo debido, quiera reducirlo a más modestas dimensiones?" (II 19).

Todas estas características físicas de Sócrates expresadas por Jenofonte quedan resumidas precisamente en un pasaje del capítulo IV, en el que ya se anticipa el ἀγὼν τοῦ κάλλους entre Sócrates y Critobulo. El joven plantea el desafío afirmando que, para que el filósofo fuera más bello que él, él mismo tendría que ser más feo que todos los silenos que salen en las comedias satirescas. El propio Jenofonte reconocerá a continuación el enorme parecido de Sócrates con estos personajes (II 19)⁹⁶⁰. Sus características nos son bien conocidas: ojos saltones, narices chatas y vientre abultado.

En el capítulo siguiente, Sócrates se reconocerá a sí mismo como sileno precisamente para tratar de probar su mayor belleza frente a

⁹⁵⁸ I 10.

⁹⁵⁹ Las funciones de la boca se nos describen perfectamente en *Mem.* I 4, 6.

⁹⁶⁰ Para los silenos v. más abajo, dentro de esta misma sección.

Critobulo: "y otra cosa: ¿no cuentas como prueba de que soy más hermoso yo que tú la de que aún las náyades, diosas como son, paren a los silenos más semejantes a mí que a ti?" (V 7).

Tras los sucesivos envites dialécticos de Sócrates, Critobulo reconocerá haberse quedado sin argumentos, pese a lo cual habrá de ganar la votación posterior, poniéndose así fin al ἀγών entre los dos (V 8-10).

La fisonomía de Sócrates ha quedado clara. Mas, ¿qué dicen las otras fuentes acerca de los rasgos físicos del filósofo? ¿Podemos considerar la descripción aportada por el autor como definitivamente histórica? Analicemos las evidencias.

Sócrates desaliñado y sucio: ésta es una de las características físicas de Sócrates que más huella ha dejado en nuestros textos. En el *Simposio* de Platón, Apolodoro recalca lo que un amigo le contó acerca de Sócrates: "dijo que Sócrates se le presentó habiéndose lavado y calzado las sandalias, lo que raramente hacía"⁹⁶¹. Muy similar es la información que Aristófanes nos ha transmitido por boca de Estrepsíades, cuando este personaje habla de Sócrates y sus seguidores: "por ahorrar ninguno de ellos se corta el pelo, ni se unge el cuerpo, ni va a los baños a lavarse"⁹⁶². Algo parecido encontramos unos versos más adelante, en la discusión entre ὁ κρείττων y ὁ ἥττων λόγος, donde se identifica a Sócrates con el aborrecimiento de los baños públicos⁹⁶³,

⁹⁶¹ Plat. *Symp.* 174A.

⁹⁶² Aristoph. *Nubes* 836.

⁹⁶³ V. 991.

y más concretamente con la censura del baño caliente⁹⁶⁴. Aristófanes también nos proporciona una referencia en *Aves*, donde se caracteriza al filósofo como ἄλουτος⁹⁶⁵.

Sócrates descalzo: el propio Jenofonte se hace eco de esta característica en sus *Memorables*, cuando el sofista Antifonte, buscando desacreditar a Sócrates ante sus discípulos, le ataca de esta manera: "te pasas la vida descalzo y sin manto"⁹⁶⁶. Alcibíades, sin embargo, en su famoso discurso del *Simposio* de Platón, expresará su enorme admiración por este mismo hábito del filósofo: "descalzo andaba Sócrates más fácilmente por el hielo que los demás llevando calzado"⁹⁶⁷. Aristófanes prefirió burlarse de este mismo hecho, ya por boca de Fidípides: "hablas de los que van descalzos, entre los que se encuentra el desgraciado de Sócrates..."⁹⁶⁸, ya a través del coro: "descalzo soportas muchas cosas desagradables"⁹⁶⁹. Otro comediógrafo del siglo V, Amipsias, también se rió de esta manía del filósofo, refiriéndose a Sócrates como "la perdición de los zapateros"⁹⁷⁰.

⁹⁶⁴ V. 1044.

⁹⁶⁵ V. 1554.

⁹⁶⁶ Xen. Mem. I 6, 2.

⁹⁶⁷ Plat. Symp. 220B.

⁹⁶⁸ Nub. 103.

⁹⁶⁹ Nub. 363.

⁹⁷⁰ Fr. 9 K-A.

Sócrates pálido: esta característica aparece en Aristófanes y se atribuye a un supuesto disgusto socrático por la vida al aire libre⁹⁷¹. Así, Fidípides, refiriéndose a Sócrates y a sus discípulos utiliza la expresión τοὺς ὠχρῶντας⁹⁷²; Estrepsiades ὠχρόν, etc⁹⁷³.

Sócrates calvo: esto se puede deducir de un pasaje de las *Nubes* de Aristófanes: "hace un momento preguntaba Sócrates a Querefonte cuántas veces podría saltar una pulga la longitud de sus pies, pues una mordió la ceja de Querefonte y luego saltó a la cabeza de Sócrates"⁹⁷⁴. Esto es muy similar al sueño de Sócrates narrado por Hegesandro de Delfos y recogido en Ateneo. Cuenta Sócrates: "yo pensaba que Platón se había convertido en un cuervo y que se había posado sobre mi cabeza, donde picoteaba en mi calva y graznaba mientras miraba todo alrededor"⁹⁷⁵.

Nariz chata y ojos saltones: estos rasgos se mencionan especialmente en el *Teeteto* de Platón. Teodoro habla a Sócrates de un muchacho que no es bello porque se le parece a él, al tener la nariz chata y los ojos prominentes⁹⁷⁶; de la misma manera el mismo Sócrates

⁹⁷¹ Cf. *Nubes* 198, donde un discípulo de Sócrates afirma que no les está permitido a los seguidores del filósofo pasar mucho tiempo al aire libre.

⁹⁷² *Nub.* 103.

⁹⁷³ *Nub.* 1112; cf. también 119 y 1171.

⁹⁷⁴ *Nub.* 144 ss.

⁹⁷⁵ *Athen.* XI 507C.

⁹⁷⁶ 143E.

se reconoce estos mismos atributos unas páginas más tarde⁹⁷⁷. En el *Menon*, este discípulo de Sócrates compara al filósofo con un pez: "...diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo"⁹⁷⁸. Por último, Fedón narra a Querécates la expresión de Sócrates mientras bebía la cicuta: "...mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba..."⁹⁷⁹. Es por esta forma de mirar por lo que Aristófanes, refiriéndose a Sócrates, utiliza la expresión τῷφθαλμῷ παραβάλλειν⁹⁸⁰, de la que se hace eco el propio Platón en su *Simposio*⁹⁸¹.

Sócrates sileno: esta nariz chata, los ojos saltones y sus grandes labios parecen ser la causa principal para la comparación de Sócrates con sátiros y silenos⁹⁸². No es, sin embargo, la única pues la comparación hace también referencia a la sabiduría de tales

⁹⁷⁷ 209C.

⁹⁷⁸ 80A.

⁹⁷⁹ Plat. *Phaed.* 117B.

⁹⁸⁰ *Nub.* 362.

⁹⁸¹ 221B.

⁹⁸² Los autores clásicos constantemente confundieron sátiros y silenos, y ambos términos fueron usados con un sentido muy similar cf. Plat. *Symp.* 215AB; 221D; 222D. Así, por ejemplo, Heródoto considera a Marsias un sileno, mientras que Platón lo menciona como sátiro. En los Catálogos de Hesíodo se les hace a estos últimos hermanos de nimfas y curetes (*fr.* 10 (a) 17-19, OCT 3, p. 115a). La historia de los silenos es más clara: los encontramos persiguiendo a las nimfas en el Himno Homérico a Afrodita (v. 262) y a menudo en los vasos áticos de la primera mitad del siglo VI (v. G. M. Hedreen, *Silens in Attic Black-figure Vase Painting*. Ann Arbor 1992).

personajes⁹⁸³. Platón a menudo menciona este tópico, por ejemplo en el discurso pronunciado por Alcibíades acerca de Sócrates en el *Simposio*⁹⁸⁴.

¿Hasta qué punto podemos decir entonces que la fisonomía del Sócrates de Jenofonte corresponde con la del Sócrates histórico?. Resumiendo las evidencias procedentes de los escritos socráticos y de la Comedia⁹⁸⁵, diremos que Sócrates fue un hombre bastante sucio⁹⁸⁶, aunque no creemos que más que sus contemporáneos. No estaba acostumbrado a llevar sandalias⁹⁸⁷ y sólo las llevaba en ocasiones especiales⁹⁸⁸. Tal vez fue calvo⁹⁸⁹ y ciertamente tuvo nariz chata y ojos saltones⁹⁹⁰. Aunque no le gustaba dejar la ciudad⁹⁹¹, gozaba de una extraordinaria resistencia física⁹⁹². La palidez tan a menudo

⁹⁸³ Herodot. VIII 138; Plat. *Symp.* 216 DE.

⁹⁸⁴ 215ABE; 221D; 222D.

⁹⁸⁵ Ver el magnífico resumen en K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968, pp. xxxi ss.

⁹⁸⁶ Aristoph. *Nub.* 836; 991; 1044; *Av.* 1554.

⁹⁸⁷ Xen. *Mem.* I 6, 2; Plat. *Symp.* 174A; 220B; *Phaedr.* 229A; Aristoph. *Nub.* 103; 362.

⁹⁸⁸ Plat. *Symp.* 174A.

⁹⁸⁹ Aristoph. *Nub.* 146.

⁹⁹⁰ Xen. *Mem.* I 4, 5; Plat. *Symp.* 221B; *Theaet.* 143E; 209C; *Men.* 80A; *Phaed.* 117B; Aristoph. *Nub.* 362.

⁹⁹¹ Plat. *Phaedr.* 230DE.

⁹⁹² Xen. *Mem.* I 2, 2; I 3, 5; I 6, 2; Plat. *Symp.* 220B; Aristoph. *Nub.* 362; 414.

mencionada en la Comedia⁹⁹³ parece ser una característica de los sofistas en general más que un atributo del mismo Sócrates⁹⁹⁴.

Así, la fisonomía del Sócrates de Jenofonte confirma las características que han sido transmitidas por Platón y omite, aunque no niega, las otras mencionadas por la Comedia: calvicie, palidez y suciedad. El *Simposio* específicamente enfatiza los ojos saltones y la nariz chata del filósofo (V 5-6). Por otra parte, los labios gruesos (V 7) no son explícitamente mencionados por Platón. Esto nos lleva a preguntarnos si Jenofonte usó la ya bien establecida comparación de Sócrates con sátiros y silenos⁹⁹⁵ para pintar al filósofo (cf. IV 19; V 7), o si él está realmente describiendo la realidad.

La sospecha de que el "Sócrates sátiro" pudo haber tenido una influencia decisiva se acrecienta con la descripción del vientre abultado de Sócrates (II 19), algo que contrasta con el equilibrio corporal que alaba Filipo en el maestro (II 20) y que no tiene correspondencia ni en Platón ni en la Comedia.

En estas circunstancias parece necesario recurrir a otras pruebas, como por ejemplo las que pueda aportar la arqueología. Diógenes Laercio nos habla de la erección una estatua de bronce de Sócrates que fue encargada a Lisipo por los representantes atenienses poco después de la muerte del filósofo⁹⁹⁶. Las representaciones que quedan son de dos tipos. Una de ellas, proviniendo probablemente del bronce de Lisipo, se ajusta mucho más al "Sócrates sátiro". La otra viene de un

⁹⁹³ Aristoph. *Nub.* 103; 119; 198; 112; 1171.

⁹⁹⁴ Cf. W. J. Starkie, *The Clouds of Aristophanes*. London 1911, p. xlii.

⁹⁹⁵ Plat. *Symp.* 215 ABE; 221D; 222D; Aristoph. *Nub.* 223.

⁹⁹⁶ II 43.

mármol original de la época helenística que algunos han considerado como proveniente de un retrato prelisipeo efectuado durante la vida del filósofo. La idea de este retrato prelisipeo es puramente conjetural y es lo que ha llevado a Guthrie a otorgarle poca credibilidad como fuente⁹⁹⁷. Tovar considera, sin embargo, el de Lisipo más idealizado y por ello más cercano al sátiro⁹⁹⁸. La solución estriba, por lo tanto, en la credibilidad que se otorgue al bronce de Lisipo: de ser histórico, el Sócrates descrito por Jenofonte estaría muy cerca de la verdad.

Merece la pena notar, por último, que este simposio pudo ser una de esas ocasiones especiales en las que Sócrates tomó un baño y se calzó las sandalias, como podemos deducir de I 7⁹⁹⁹.

III.4.2 LA INVITACIÓN

Calias, Licón, Nicérato y el joven Autólico se encuentran con Sócrates y sus amigos, Critobulo, Hermógenes, Antístenes y Cármides en el día de la carrera de caballos en las Panateneas Mayores. El rico Calias se dispone a dar una fiesta para celebrar la victoria de su amado Autólico en la lucha libre y decide invitar al maestro y a sus acompañantes para que amenicen la fiesta, no sin antes alabar su dedicación a la Filosofía (I 3-4). Sócrates, sin embargo, no se cree las adulaciones del que será su anfitrión: "siempre estás tú gastando

⁹⁹⁷ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 67 n. 1. Ejemplos de ambos tipos en G. Richter & R. Smith, *The portraits of the Greeks*. Oxford 1984, pp. 198-204.

⁹⁹⁸ *Vida de Sócrates*. Madrid 1947, p. 78. Abundante bibliografía en p. 371 n. 35.

⁹⁹⁹ Cf. M. Tecusan, "Logos sympotikos: patterns of the irrational in the philosophical drinking: Plato outside the symposium" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, 238-260, en p. 242.

bromas con nosotros por el menosprecio en que nos tienes por eso de que a Protágoras le tienes pagado mucho dinero en aprendizaje de sabiduría, y aún a Gorgias, y Pródico, y a otros muchos, mientras que a nosotros nos ves que somos una especie de artesanos del amor de la sabiduría" (I 5).

Sócrates no aprecia demasiado la Filosofía de Calias o de los sofistas en general, como se puede ver también en el uso de algunas expresiones irónicas por parte del maestro. En IV 62, Sócrates hablando con Antístenes acerca de su alcahuetería le dice: "sé...cómo a Calias ahí presente lo alcahuetaste con el sabio Pródico, cuando lo veías a él enamorado de la sabiduría y a aquel necesitado de dineros"¹⁰⁰⁰. La crítica más o menos velada a los sofistas es común en el *Simposio* de Jenofonte¹⁰⁰¹. La ironía de Sócrates hecha por tierra la ilusión de Calias de poseer la sabiduría, una sabiduría que Calias trata de obtener con dinero, en franca contraposición con el autodidactismo socrático (I 5). Definitivamente Sócrates creía que no se podía comprar conocimiento con dinero. Las burlas en este sentido son constantes como por ejemplo cuando se mofa del conocimiento de Nicérato sobre Homero, aún a sabiendas del mucho dinero que se ha gastado éste en las clases de sabios como Estesímbroto y Anaximandro (III 6).

De todas estas actitudes socráticas encontramos fiel reflejo en la obras de Platón. Así en *Crátilo*, el Sócrates platónico se burla de la sabiduría de un Calias que "parece" que se ha hecho sabio pagando mucho dinero a los sofistas¹⁰⁰². También el *Simposio* platónico nos ha

¹⁰⁰⁰ Cf. también V 10 y VIII 12. Para la descripción de Calias por Jenofonte v. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlín 1912, pp. 207-10.

¹⁰⁰¹ I 5; III 3; IV 2; 35; 62.

¹⁰⁰² Plat. *Crat.* 391BC; cf. también *Theaet.* 164E.

proporcionado evidencias de esas críticas socráticas hacia los sofistas¹⁰⁰³. Para el autodidactismo de Sócrates tenemos la réplica del filósofo a Agatón en el *Simposio* platónico¹⁰⁰⁴, y la confesión de Sócrates en *Laques*¹⁰⁰⁵.

Pero entremos de lleno en la invitación. Es evidente que existe una gran similitud entre la primera conversación de Calias y Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte (I 4) y éstas de Apolodoro y Glaucón¹⁰⁰⁶, y de Sócrates y Agatón¹⁰⁰⁷ en el *Simposio* platónico. En Jenofonte leemos acerca de la preferencia de Calias por tener filósofos como invitados, en Platón acerca de la preferencia por hablar de Filosofía. En ambos autores Sócrates rebaja irónicamente sus conocimientos de Filosofía para alabar los de otros¹⁰⁰⁸. Esto será el inicio del ἀγὼν σοφίας, que constituye, en último término, el centro de las dos obras¹⁰⁰⁹.

Pero aunque Sócrates rechace tanto el conocimiento filosófico de su anfitrión, como su concepto de Filosofía, la excesiva educación que el Sócrates de Jenofonte muestra con respecto a Calias contrasta fuertemente con la rudeza del Sócrates platónico¹⁰¹⁰. De hecho, el

¹⁰⁰³ Plat. *Symp.* 194 ACDE; 198ABC.

¹⁰⁰⁴ 175DE.

¹⁰⁰⁵ 186AB.

¹⁰⁰⁶ Plat. *Symp.* 127A ss.

¹⁰⁰⁷ Plat. *Symp.* 175A ss.

¹⁰⁰⁸ Xen. *Symp.* I 5; Plat. *Symp.* 173D; 175DE.

¹⁰⁰⁹ R. G. Bury, *Plato Symposium*. Cambridge 1909, p. xix.

¹⁰¹⁰ Para la rudeza de Sócrates en el *Simposio* de Platón cf. M. Tecusan, "Logos sympotikos: the patterns of the irrational in philosophical drinking: Plato outside the symposium" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 238-260, en 241 s.

Sócrates de Platón no llega con Aristodemo al banquete de Agatón¹⁰¹¹, sino que prefiere hacerlo a media comida¹⁰¹². Hacia Agatón adopta un tono irónico¹⁰¹³ que constituirá el principal motivo para que se le acuse de ὑβριστής¹⁰¹⁴.

Por el contrario, el Sócrates de Jenofonte, aunque al principio no quiere ir, al final aceptará la invitación por no entristecer a Calias (I 7). Este Sócrates alabará a su anfitrión de dos maneras diferentes. Por un lado le agradecerá la cena y atracciones con que Calias le está obsequiando (II 2); por otro cumplimentará a Calias alabando su cuerpo ἀξιοπρεπέστατος, su noble origen y su bien conocida disposición a hospedar a los lacedemonios de más alto linaje (VIII 39-40). Sin embargo, la más fina y sutil alabanza es sin duda alguna ésta de honrar a Calias a través de su joven amado Autólico (VIII 8; 10; 11; 37), una táctica tan ampliamente usada que incluso Hermógenes se percatará de ello (VIII 12).

Podemos decir, por tanto, que el Sócrates de Jenofonte se muestra más humano, más sociable¹⁰¹⁵ y menos extravagante que el de Platón; y que, a pesar de tener sus propias ideas, es capaz de exaltar también

¹⁰¹¹ 174E-175A.

¹⁰¹² 175C.

¹⁰¹³ 175DE; 194AB; 198A.

¹⁰¹⁴ 175E; cf. también 215B; 219C. K. J. Dover, *Plato Symposium*. Cambridge 1980, p. 85; S. Rosen, *Plato's Symposium*. Yale 1968, pp. 21 y 28.

¹⁰¹⁵ F. Ollier, *Xénophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris 1961, pp. 16 ss.

las virtudes que hay en otros. Resumiendo, podemos decir que el Sócrates de Jenofonte es mucho más simpótico que el de Platón¹⁰¹⁶.

Sin embargo, aunque el Sócrates de Jenofonte muestre un comportamiento mucho más educado y refinado en el *Simposio* que el del Sócrates platónico, esto no nos puede desviar de lo principal: ambos Sócrates parecen rechazar el simposio como institución.

Ya hemos comentado que en Jenofonte, el maestro rechazando primero la invitación, la acepta en último término sólo por satisfacer a Calias. En Platón, el filósofo se lavará y calzará las sandalias -lo que raramente hacía¹⁰¹⁷-, y habiendo esquivado primero a Agatón, al final asistirá¹⁰¹⁸. Es decir, en la actitud ante el simposio -que no en ésta en el simposio- el Sócrates de ambos autores coincide.

Resulta evidente que en Sócrates tuvo que existir algún tipo de prejuicio contra el banquete, que le llevara a mostrarse tan displicente con este tipo de reuniones. ¿Cuál fue entonces, al margen de lo que podamos leer en los *Simposios*, la opinión de Sócrates ante el banquete? La obra socrática de Platón, especialmente la *República*, es la que mejores evidencias nos proporciona en este sentido¹⁰¹⁹. Las analizaremos a continuación.

En la *República* precisamente, Sócrates menciona los elementos más "físicos" que habrán de estar en el buen simposio que el preconiza

¹⁰¹⁶ Más en J. C. Relihan, "Rethinking the history of the literary Symposium". *Illinois Classical Studies* 17.2 (1992) 213-245, en 215.

¹⁰¹⁷ Plat. *Symp.* 174A.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*.

¹⁰¹⁹ M. Tecusan, "Logos sympotikos: patterns of the irrational on philosophical drinking: Plato outside the symposium" en O. Murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, pp. 238-260.

para su Estado ideal: ricas tortas, panes, vino, coronas, cantos a los dioses; cocina con sal, oliva y queso; cocción de cebolla y legumbres; de postre higos, garbanzos, habas, bayas de mirto y bellotas tostadas al fuego. La bebida habrá de circular con moderación. De este modo -afirma- los comensales pasarán la vida con paz y salud¹⁰²⁰.

En cuanto a la actitud de los comensales, la clave la ofrece principalmente el *Protágoras*, donde Sócrates afirma que la gente educada habla y escucha a su turno con moderación, por mucho que beban¹⁰²¹; hablan y conversan entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos, poniendo a prueba la verdad y a ellos mismos¹⁰²².

La moderación necesaria para el simposio se nos describe en la *República*: ésta consiste fundamentalmente en obedecer al simposiarca y en controlar uno mismo los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo¹⁰²³.

El buen simposio para Sócrates queda así más o menos definido. La obra de Platón es, sin embargo, igual de explícita o más a la hora de describir el mal simposio. La introducción de elementos físicos como camas, mesas y demás muebles, y de otros tan placenteros como manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas es, a juicio de Sócrates, la principal característica del simposio típico de un estado "afiebrado" y por tanto condenable¹⁰²⁴.

¹⁰²⁰ 372BD.

¹⁰²¹ 347D.

¹⁰²² 348A.

¹⁰²³ 389E.

¹⁰²⁴ Plat. *Resp.* 372E-373A.

Los malos simposiastas son descritos con igual crudeza por el Sócrates de la *República*: "hombres viles y cobardes...insultándose y ridiculizándose unos a otros, diciendo obscenidades estén ebrios o sobrios y cuantos palabras o acciones de esa índole con las que se degradan a sí mismos y a los otros"¹⁰²⁵. En *Protágoras*, el maestro condenará, por último ciertas actitudes presentes en el simposio tradicional, como el hablar de poesía, que considera típico de gentes vulgares y frívolas, el tipo de gentes que se muestran incapaces de hablar con otros mientras beben y acuden a flautistas por su ineducación¹⁰²⁶.

Son, sin duda, estos prejuicios de Sócrates contra el simposio tradicional los que le llevan a hablar de la tendencia corruptora de los banquetes¹⁰²⁷, criticando incluso los que aparecen en Homero (cita dos versos: *Od.* IX 8-10) como malos para la templanza del joven¹⁰²⁸. El simposio se convierte en cuna de todos los corruptores del Estado. Así, coloca a los malos líderes democráticos de la ciudad bajo su funesta influencia¹⁰²⁹ y describe al tirano como licencioso simposiasta acompañado de comensales amigos y queridas¹⁰³⁰.

El mal influjo simposíaco también alcanza la doctrina filosófica del maestro. Sócrates coloca los placeres simposiacos (alimentos y vino) en el alma bruta, argumentando que el alma intelectual se

¹⁰²⁵ Resp. 395E-396A.

¹⁰²⁶ 374C.

¹⁰²⁷ Resp. 478E-489A y especialmente 488C.

¹⁰²⁸ Resp. 390 AB.

¹⁰²⁹ Resp. 562CD.

¹⁰³⁰ Resp. 568E-569A.

alimenta de otro tipo de banquetes: los de los bellos discursos y consideraciones¹⁰³¹. En otras dos obras platónicas, *Teeteto* y *Fedro*, Sócrates aborda cuál debe ser la actitud del filósofo ante el banquete. El filósofo, al contrario que el hombre de mundo, no debe acudir a las reuniones, ni a los banquetes y fiestas que se celebran con flautistas¹⁰³², pues su diversión no consiste en darse a comer y beber y demás cosas como ésta, sino en sembrar huertos con letras, atesorando recordatorios para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos siguen sus huellas¹⁰³³.

Ha quedado claro que Sócrates preconizó unas determinadas características para el simposio y que condenó otras, coincidentes en gran medida con las del simposio tradicional. Esta displicencia del filósofo hacia el simposio tradicional queda por otra parte bien reflejada sobre todo en el *Simposio* de Platón pero también en el de Jenofonte¹⁰³⁴. La mayor diferencia entre el Sócrates de Jenofonte y de Platón en los respectivos *Simposios* es una mayor tolerancia del primero hacia el simposio tradicional.

Las opiniones del Sócrates de la *República* y de toda la obra socrática de Platón en general con respecto al simposio es coherente con la que muestra el filósofo en el *Simposio* de Platón y tiene fuertes visos de ser histórica.

Sin embargo, la actitud asocial y totalmente asimpótica de Sócrates podría ser entendida quizá como un excesivo celo platónico

¹⁰³¹ *Resp.* 571CD.

¹⁰³² *Theaet.* 173D.

¹⁰³³ *Phaedr.* 276D.

¹⁰³⁴ Recordemos que no quiere aceptar la invitación.

por mostrarnos un Sócrates absolutamente contrario a este tipo de reuniones. Y es que la agria actitud del Sócrates platónico en el *Simposio* difícilmente explicaría un Sócrates socialmente integrado y rodeado de amigos y discípulos.

Hemos defendido una redacción para el *Simposio* de Jenofonte posterior a la obra homónima de Platón¹⁰³⁵. De ser así, el explícito interés de Jenofonte por mostrarnos un Sócrates capaz de desenvolverse entre bromas confirmaría nuestra sospecha de un Sócrates histórico, manipulado en cierta medida por Platón para resaltar lo extraordinario de su genio: Jenofonte estaría corrigiendo posiblemente la imagen excesivamente seria del maestro transmitida por Platón.

III.4.3 SOCRATES: MUSICA Y BAILE EN EL SIMPOSIO

El Sócrates de Jenofonte muestra una clara admiración hacia la danza, a la que alaba como forma de conseguir la belleza física y como ejercicio integral de todo el cuerpo (II 15-16). Cármides y los demás no comparten estos sentimientos y son incapaces de ver la utilidad del baile (II 17-19).

Jenofonte está reflejando aquí las dos opiniones contrapuestas que, acerca de la danza, existían en la Grecia clásica. Tenemos evidencia de esto por ejemplo en las *Leyes* de Platón, donde se definen cuatro tipos de danza, dos buenas y dos malas¹⁰³⁶.

El Sócrates de Jenofonte defiende la danza desde un punto de vista gimnástico ya que a) todos los miembros del cuerpo se ven con ella

¹⁰³⁵ V. supra § III.2.

¹⁰³⁶ Plat. *Leg.* VII 814. Cf. también Athen. XIV 628C.

ejercitados en armonía¹⁰³⁷, b) danzar es muy saludable para el cuerpo (II 17) y c) mejora la figura (II 19).

El vocabulario de la discusión se muestra bastante elaborado. Los conceptos εὐφορος (II 16) e ἰσόφορος (II 20) se verán incluidos por Pólux en su vocabulario sobre la danza¹⁰³⁸. ἰσόρροπος aparece en Aristóteles referido al equilibrio corporal de los pájaros¹⁰³⁹.

No habla Sócrates, sin embargo, ni de un ejercicio proporcionado entre alma y cuerpo¹⁰⁴⁰, ni de la importancia de este tipo de ejercicio para la guerra¹⁰⁴¹.

Cármides, por otra parte, declara haber visto a Sócrates bailar a solas (II 19), lo que provoca, como ha señalado Körte¹⁰⁴², una contradicción dentro del mismo *Simposio*, pues el mismo Sócrates expresa al Siracusano su deseo de aprender (II 16).

En cuanto a la presencia del baile en el banquete, alaba a los muchachos del siracusano por su capacidad para agradar con sus bailes y cantos (III 2)¹⁰⁴³, pero expresa también su opinión de que, siendo ellos hombres de mas valía, deberían de ser capaces de sacar provecho y de divertirse por sí mismos.

¹⁰³⁷ Cf. también II 16 y 22.

¹⁰³⁸ *Onom.* IV 97.

¹⁰³⁹ *De part. anim.* IV 12 695 a 12.

¹⁰⁴⁰ Plat. *Tim.* 88B; *Resp.* 403D.

¹⁰⁴¹ Plat. *Resp.* 404B.

¹⁰⁴² A. Körte, *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposium*. Leipzig 1927, pp. 14 s.

¹⁰⁴³ En VII 5 expresa su preferencia por las danzas imitando los gráciles movimientos de Gracias, Ninfas y Horas. Cf. A. Tomsin, "Note sur Xénophon Banquet VII 5". *Revue Belge de Philologie et d' Histoire* 3 (1924) 583-584.

No encontramos en el Sócrates de Jenofonte opiniones sobre los beneficios de la música en general, pero su actitud con respecto a su presencia en el banquete es, sin embargo, más comprometida que la que encontramos para con la danza. En efecto, además de, como hemos señalado arriba, reconocer a los chicos del siracusano su capacidad para agradar (también por sus cantos), Sócrates no se distancia en su aprecio por la música del resto de sus compañeros. Así cuando el muchacho canta y toca la lira se ganará el aplauso de todos los comensales, incluyendo a Sócrates (III 1) y, en otra ocasión, Calias se dará cuenta de cómo todos, también el filósofo, se han callado al sonido de la flauta (VI 3). Sin embargo, y lo más importante, el propio Sócrates mostrará más tarde su intención de ponerse a cantar durante la fiesta (VII 1). Todas estas evidencias no nos pueden llevar más que a aceptar una aprobación o, al menos, una tolerancia de la música en el simposio por parte del Sócrates de Jenofonte.

La opinión respecto a la danza y la música del Sócrates de Platón es mucho más compleja. En el *Menexeno*, el Sócrates platónico se muestra incluso dispuesto a bailar desnudo con tal de agradar a su amigo, pues ambos están solos¹⁰⁴⁴. Esto demuestra el conocimiento del baile por parte del filósofo pero desde luego no su práctica habitual y menos en presencia de gente. En lo tocante a la música, el interés del Sócrates platónico es claro: lo demuestra el hecho de que se le mencione como discípulo del músico Cono¹⁰⁴⁵ e indirectamente también de otro músico famoso, Damón, pues Nicias declara en el

¹⁰⁴⁴ Plat. *Menex.* 236DE.

¹⁰⁴⁵ Plat. *Euthyd.* 272C; 295D; *Menex.* 235E.

*Laques*¹⁰⁴⁶ que Sócrates le presentó a este último como maestro para su hijo¹⁰⁴⁷.

La actitud del filósofo en Platón cambia, sin embargo, radicalmente cuando aborda la presencia de la música y la danza en el simposio¹⁰⁴⁸. En el *Protágoras*, escrito sin lugar a dudas antes del primer viaje de su autor a Sicilia y, por tanto, de gran influencia socrática¹⁰⁴⁹, el filósofo declara que, en los simposios de gente de pro y educada, no hay lugar para flautista, ni tañedores de lira, ni bailarinas, pues los comensales se bastan por sí solos para entretenerse hablando y dialogando por turno¹⁰⁵⁰. En la *República* es todavía, si cabe, más radical al afirmar que la música en el banquete no conduce más que a la borrachera, la molicie y la pereza¹⁰⁵¹, expulsando además a los que viven del baile y la música de su concepto de Estado ideal¹⁰⁵². En *Teeteto*, el Sócrates platónico trata de explicar el escaso éxito social del filósofo en general achacándolo a su sabia actitud de no verse envuelto en σὺν ἀλλήτροισι

1046 180D.

1047 Cf. también *Alc. I* 118C y *Resp.* 400-2; A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid 1953, pp. 172; 385 n. 95; 247 ha dudado de la historicidad de tal relación.

1048 M. Tecusan, "Logos sympotikos: patterns of the irrational in the philosophical drinking: Plato outside the Symposium" en O. Murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, 238-260, en p. 238 ss.

1049 W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. III. Cambridge 1975, pp. 213 ss.

1050 347D.

1051 398E.

1052 373B.

κῶμοι¹⁰⁵³; mientras que, por último, en el banquete de Agatón, se contentará con la expulsión de la flautista propuesta por Erixímaco¹⁰⁵⁴.

Como se puede ver a partir de estas evidencias, el Sócrates de ambos autores coinciden en su idea de la importancia de la música y la danza para la persona, pero divergen sobre su utilización en el simposio, siendo mucho más tolerante Jenofonte que Platón en este tema, aún coincidiendo los dos en la necesidad de que, en los convites de gente educada, los comensales sean capaces de divertirse por sí mismos.

La divergencia existe y las fuentes independientes, que nos podrían ayudar en el esclarecimiento del Sócrates histórico, son escasas. La Comedia antigua mantiene en cierta medida la misma ambigüedad. Que Sócrates fue discípulo de Cono podría verse confirmado por un fragmento de la comedia *Cono* de Amipsias, donde el filósofo aparece como uno de sus personajes¹⁰⁵⁵. Eupolis describe a Sócrates entonando versos de Estesícoro y a continuación menciona el robo de una copa por parte del filósofo¹⁰⁵⁶. El fragmento, aunque pequeño, es importante pues el contexto simposiaco es claro. Con todo, el testimonio de la Comedia no es unánime pues el "socrático" Fidípides considera el tocar la flauta como algo completamente pasado de

¹⁰⁵³ 127C-176A.

¹⁰⁵⁴ Plat. *Symp.* 176E. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 21 n. 2.

¹⁰⁵⁵ Fr. 9 K. A. Cf. U. Wilamowitz, *Platon*. Vol. II. Berlin 1920, p. 141.

¹⁰⁵⁶ Fr. 395 K-A.

moda¹⁰⁵⁷. Los testimonios de la Comedia deberán ser tratados de todas formas con suma cautela, dada la tendencia intrínseca de este género a la exageración y deformación.

Los críticos antiguos confirman a Damón como maestro de música de Sócrates¹⁰⁵⁸, añadiendo que Sócrates aprendió a tocar la lira porque siempre resulta oportuno aprender lo que no se sabe¹⁰⁵⁹. También señalan la afición del filósofo al baile, citando el *Simposio* de Jenofonte para ilustrar esto último¹⁰⁶⁰. Ateneo explica el episodio de la expulsión de la flautista y la cita del *Protágoras* en que Sócrates condena la música y la danza en el simposio, como un producto de celos de Platón hacia Jenofonte¹⁰⁶¹, apoyando, por tanto, más bien la versión de éste último.

Como se puede ver, las pretendidas fuentes independientes, ya por ambiguas (la Comedia), ya por tardías y sospechosamente dependientes (Diógenes Laercio y Ateneo), no nos aclaran demasiado el panorama.

La solución habrá de buscarse más bien en otros elementos. La desgana de Sócrates en aceptar la invitación a ambos simposios¹⁰⁶², el que se lavara y demás¹⁰⁶³ (lo que sin duda era una circunstancia excepcional en el filósofo), mostraría tal vez que Sócrates no era un participante asiduo de este tipo de reuniones. ¿Qué era lo que le

¹⁰⁵⁷ Aristoph. *Nub.* 1357. Cf. Eupolis *fr.* 148 K-A.

¹⁰⁵⁸ D. L. II 19.

¹⁰⁵⁹ D. L. II 32.

¹⁰⁶⁰ D. L. *loc. cit.*

¹⁰⁶¹ III 97A; XI 504E.

¹⁰⁶² V. *supra* § III.4.2.

¹⁰⁶³ V. *supra* § III.4.1.

disgustaba? Posiblemente fuera un tipo de reunión que no era de su acomodo. Sabemos que la presencia de bailarinas, flautistas y otras atracciones eran algo inherente a la más rancia tradición simposiaca griega¹⁰⁶⁴. Tal vez fuera su presencia y lo que implicaba ésta lo que llevara a Sócrates a no participar asiduamente en este tipo de reuniones. De ser así, Jenofonte habría plasmado un simposio mucho más tradicional -como ya vieron los críticos antiguos¹⁰⁶⁵- mientras que Platón nos habría reflejado, sin embargo, mucho más fielmente la actitud del Sócrates histórico respecto a este tipo de fiestas.

III.4.4 SOCRATES Y EL DEPORTE

El Sócrates del *Simposio* de Jenofonte muestra un gran interés por los deportes y el ejercicio físico en general. Esta actitud es muy posiblemente una reacción socrática contra la decadencia de la gimnasia que encontramos desde la segunda mitad del siglo V en adelante¹⁰⁶⁶.

Así defenderá el olor a gimnasio como el más atrayente para las mujeres y el más característico del hombre libre, al requerir la gimnasia una gran dosis de tiempo y esfuerzo (II 3-4).

De la misma manera, los lacedemonios serán considerados por el filósofo como los mejores líderes gracias a sus ejercicios (VIII 39)¹⁰⁶⁷ y el mismo Autólico será alabado precisamente por su resistencia en la práctica del deporte (VIII 37).

¹⁰⁶⁴ V. supra § III.1.2.

¹⁰⁶⁵ V. supra § III.1.1.

¹⁰⁶⁶ G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9, p. 254.

¹⁰⁶⁷ Filolaconismo de Sócrates y Jenofonte v. infra § IV.4.2.

Sócrates critica, sin embargo, el desequilibrio en el desarrollo corporal de algunos atletas como corredores y luchadores (II 17)¹⁰⁶⁸, mostrándose claramente partidario de un desarrollo integral.

Este interés por el mundo de la gimnasia que muestra Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte está claramente corroborado por lo que leemos en este mismo sentido en *Memorables*. Allí se nos dice que Sócrates acudía regularmente a las escuelas de ejercitación¹⁰⁶⁹ y que, al parecer, el filósofo no desatendía nunca el cuidado del cuerpo¹⁰⁷⁰, defendiendo la práctica del ejercicio para su adecuado robustecimiento¹⁰⁷¹.

La pasión de Sócrates por el mundo de la gimnasia nos ha sido también bien descrita por Platón. En el *Cármides*, Sócrates, tras su participación en su batalla de Potidea, se presenta en la palestra de un tal Táureas¹⁰⁷²; mientras que, en *Lisis*, acudirá a otra¹⁰⁷³ en plenos festivales de Hermes, patrón de los gimnasios¹⁰⁷⁴. Posiblemente ésta última se encuentre en el mismo gimnasio que se menciona como favorito de Sócrates en *Eutifrón*¹⁰⁷⁵.

¹⁰⁶⁸ Cf. *Nub.* 1010-1022, donde Aristófanes se burla precisamente de este desequilibrio.

¹⁰⁶⁹ I 1, 10.

¹⁰⁷⁰ I 2, 4. Cf. D. L. II 22: ἐπεμελεῖτο δὲ καὶ σωμασκίας, καὶ ἦν εὐέκτης.

¹⁰⁷¹ I 6, 7; II 1, 28.

¹⁰⁷² 153A.

¹⁰⁷³ 204A.

¹⁰⁷⁴ 206D.

¹⁰⁷⁵ 271A.

En la *República*, el maestro se nos muestra experto en todo lo concerniente a la gimnasia y su historia¹⁰⁷⁶. Defiende el valor de la gimnasia en la educación de los niños¹⁰⁷⁷ y, criticando la vida muelle de algunos atletas¹⁰⁷⁸, preconiza la práctica de unos ejercicios adecuados para la guerra¹⁰⁷⁹. Sócrates llega finalmente a instituir la gimnasia y la música como formas de educación para el cuidado del alma¹⁰⁸⁰.

Podemos concluir, por tanto, que Sócrates prestó una gran atención a la práctica del ejercicio y que consideró la gimnasia como disciplina fundamental para la educación del ser humano. Jenofonte coincide claramente con Platón en estos planteamientos, y no hay razón alguna para dudar de su historicidad.

III.4.5 SOCRATES Y EL VINO

El vino es uno de los más importantes elementos dentro de todo simposio¹⁰⁸¹, y no podía dejar tampoco de estar presente en el de Jenofonte.

¹⁰⁷⁶ Plat. *Resp.* 452A-E.

¹⁰⁷⁷ 403C.

¹⁰⁷⁸ 404A.

¹⁰⁷⁹ 404B.

¹⁰⁸⁰ 410C.

¹⁰⁸¹ Cf. Plat. *Symp.* 176A ss.; Plut. *Sept. sap. conv.* 13. 155E-156A.; más en F. Lissarrague, "Around the krater: an aspect of banquet imagery" en O. Murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, 196-209.

De hecho la acción comienza propiamente con las libaciones (II 1) y termina con una actuación de los muchachos del siracusano, en la cual el niño, desempeñando el papel de Dioniso, finge estar un poco borracho (IX 2).

Aunque después de la intervención de Sócrates todos los amigos acuerdan no beber en exceso (II 27), Filipo tiene ya pedida la μεγάλη φιάλη (II 23) y sigue demandando que el vino fluya más deprisa (II 27). El propio Antístenes no dudará en alabar las excelencias de un buen vino tasio (IV 41) y, de la misma manera, Nicérato mostrará su conocimiento de Homero citando un determinado pasaje en relación con este apreciado líquido (IV 7).

Sin embargo, estas referencias que sirven muy bien para recrear una buena atmósfera simposiaca, no son las únicas que se pueden encontrar en el *Simposio* de Jenofonte: de hecho, Sócrates tratará de construir toda una argumentación precisamente acerca del asunto del vino.

Las preferencias de Sócrates tienden hacia un beber moderado que, aunque nos ayude a olvidar nuestras penas (II 24), no entorpezca nuestras reacciones físicas y mentales (II 26). Para defender esta idea, desarrollará su argumentación a partir de la influencia de los fenómenos atmosféricos sobre el mundo vegetal (II 25).

Sin embargo, la idea de la moderación en el beber no tendrá mucho éxito. Hermógenes será acusado por Sócrates de reventar la reunión con su silencio, fruto del mal vino (VI 2). El siracusano, al ver que los comensales no prestan atención a las atracciones de sus muchachos, se enzarzará en una violenta discusión con Sócrates. Acudirán en ayuda del filósofo Antístenes y Filipo hasta que el propio Sócrates acabe disipando esos vapores de mal vino (VI 10). Al final,

hasta el mismo maestro acabará reconociéndose afectado por la bebida (VIII 24).

La estructura del *Simposio* de Platón es muy similar. La acción también se halla enmarcada entre las libaciones del comienzo del simposio¹⁰⁸² y la borrachera general final¹⁰⁸³.

La presencia del vino es constante durante todo el banquete. Una vez ocupados en la bebida, los comensales, gracias a la intervención de Pausanias y, sobre todo, a la autoridad médica de Erixímaco¹⁰⁸⁴, acuerdan no embriagarse¹⁰⁸⁵. La propuesta tendrá, sin embargo, también poco éxito. Alcibíades llega completamente borracho¹⁰⁸⁶ y, reclamando un ψυκτήρ de extraordinaria capacidad, obliga a todos a beber con él¹⁰⁸⁷. El final, con la llegada de los alborotadores, ya lo conocemos.

Pero si la estructura del banquete y la influencia del vino es similar en ambas obras, en la actitud de Sócrates encontramos, sin embargo, importantísimas diferencias.

De hecho, el Sócrates de Jenofonte difiere del platónico en dos sentidos. Por un lado, con respecto a la moderación en el beber: el Sócrates jenofóntico prefiere las copas pequeñas (II 26), mientras que

¹⁰⁸² Plat. *Symp.* 176A.

¹⁰⁸³ 223B.

¹⁰⁸⁴ 176A-D.

¹⁰⁸⁵ 176E.

¹⁰⁸⁶ 212DE.

¹⁰⁸⁷ 213E

el de Platón bebe de las más grandes¹⁰⁸⁸. Por otro, el Sócrates de Jenofonte se muestra claramente influido por el vino (VIII 24), mientras que el de Platón parece no sentirse en modo alguno afectado por él¹⁰⁸⁹.

Aunque Jenofonte alaba también la moderación de Sócrates en otros lugares de su obra socrática¹⁰⁹⁰, algunos¹⁰⁹¹ han pensado que el autor intentó así borrar la imagen de un Sócrates intemperante, que habría sido transmitida especialmente por el *Simposio* de Platón¹⁰⁹². Otros¹⁰⁹³ consideran que no es necesario entender este pasaje como un ataque contra Platón pues la ἐγκράτεια mostrada por Sócrates en *Memorabilia* no permiten ningún otro comportamiento lógico por parte del filósofo.

Si las diferencias entre los dos Sócrates están claras, la similitud entre el pedante médico Erixímaco y el Sócrates de Jenofonte es obvia también. Es Erixímaco quien defiende la moderación en el beber

¹⁰⁸⁸ Plat. *Symp.* 213E; 214A; 223C. Cf. I. Hartman, *Analecta Xenophontea*. Leipzig 1887, p. 216.

¹⁰⁸⁹ Plat. *Symp.* 214A; 223CD. Cf. D. Babut, "Peinture et dépassement de la réalité dans le banquet de Platon". *Revue de Études Anciennes* 82 (1980) 5-29, en p. 27.

¹⁰⁹⁰ *Mem.* I 3, 5-7; I 6, 5; II 1, 1; etc.

¹⁰⁹¹ G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9, p. 57.

¹⁰⁹² 176C; 220A; 223C.

¹⁰⁹³ H. R. Breitenbach "Xenophon" en *R. E.* IX A,2 (1967) 1569-2052, en col. 1878.

dentro del *Simposio* platónico¹⁰⁹⁴; además, recurrirá a los fenómenos naturales para explicar sus argumentos acerca del amor¹⁰⁹⁵.

Es bien sabido, sin embargo, que en los simposios la bebida era controlada por un simposiarco¹⁰⁹⁶, que escogía tanto los diferentes entretenimientos como el tema de conversación. En el *Simposio* de Jenofonte, el simposiarco es el mismo Sócrates¹⁰⁹⁷, pero en el de Platón esta tarea parece haber sido asignada al médico Erixímaco¹⁰⁹⁸, al menos hasta que llega el joven Alcibíades a la fiesta y se otorga esta función a sí mismo¹⁰⁹⁹. Quizá la similitud entre estos dos caracteres derive precisamente de esto: Sócrates y Erixímaco comparten la misma tarea en sus respectivos simposios, la tarea de mantener un equilibrio entre los extremos de completa abstinencia y fuerte borrachera entre sus amigos.

A las diferencias ya citadas entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón a la hora de abordar el problema del vino, añadiremos entonces una tercera: un Sócrates jenofónico simposiarco, frente al platónico que no lo es.

Las diferencias parecen, por tanto, contar con entidad suficiente como para plantearse seriamente la siguiente pregunta: ¿qué pensaba

¹⁰⁹⁴ 176D ss.

¹⁰⁹⁵ 188AB.

¹⁰⁹⁶ E. Pellizer, "Outlines of a morphology of sympotic entertainment" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, 177-184, en p. 178 y M. Tecusan, "Logos sympotikos" en Murray, *op. cit.* 238-260, en pp. 251 ss.

¹⁰⁹⁷ Cf. II 26; III 2; IV 1; VII 1; VIII 1.

¹⁰⁹⁸ Cf. 176E; 177A ss.

¹⁰⁹⁹ 213E.

Sócrates realmente sobre la presencia y función del vino en el simposio?

Algunas de sus opiniones acerca del alcohol se han dejado ya entrever al tratar de sus consideraciones sobre el simposio como institución¹¹⁰⁰. Hagamos un rápido repaso. En *Protágoras*, diálogo muy cercano cronológicamente a Sócrates, la bebida no se plantea como elemento central del simposio sino como algo puramente periférico y no sujeto a excesivas reglas: en los banquetes de gente educada, los comensales hablan y escuchan por turno con moderación "por mucho que beban"¹¹⁰¹. El uso del vino en el simposio se concreta en *República* y *Fedro*, dos diálogos del segundo periodo y por tanto posteriores al *Protágoras*. En el primero, citábamos el beber moderado entre las virtudes del buen simposio defendido por el filósofo¹¹⁰², y definíamos dicha moderación como obedecer a los que gobiernan (simposiarco) y en gobernar uno mismo los placeres que conciernen a la bebida¹¹⁰³. A partir del *Fedro*, añadimos que la diversión del filósofo no consiste en darse a la bebida¹¹⁰⁴.

Las referencias no son muy numerosas pero a primera vista se puede extraer la siguiente conclusión. El Sócrates de *Protágoras* se muestra coherente con la actuación del filósofo en el *Simposio* de Platón: no importa cuánto se beba siempre y cuando se respeten ciertas reglas. Sócrates bebe mucho en el *Simposio* platónico pero su

¹¹⁰⁰ V. supra § III.4.2 y, en menor medida, § III.1.2.

¹¹⁰¹ 347D: *καὶν πάνυ οἶνον πίωσιν*.

¹¹⁰² Plat. *Resp.* 372BD.

¹¹⁰³ *Resp.* 389DE. Cf. también 398E.

¹¹⁰⁴ *Phaedr.* 276D. Todo, insistimos, en § III.4.2.

"inmunidad" a la borrachera garantiza el cumplimiento de las normas. Su espíritu cuadra bien, por tanto, con lo expuesto en el *Protágoras*. Lo que nos refiere el Sócrates platónico en *Fedro* y sobre todo en la *República* encaja más sin embargo con el Sócrates del *Simposio* de Jenofonte: el filósofo se muestra claramente a favor del beber moderado y del sometimiento a la norma dictada por el simposiarco.

Protágoras es un diálogo del primer periodo frente al *Fedro* y la *República* que lo son del segundo. El *Protágoras* está, por tanto, cronológicamente más cerca del filósofo que los otros dos, pero aún así, la ambigüedad con respecto al vino es todavía muy fuerte.

Un extenso debate sobre el simposio y la borrachera se abre en los dos primeros libros de las *Leyes*. Sabemos que *Leyes* no es un diálogo socrático -no aparece Sócrates como interlocutor- y que, además, es una obra del tercer periodo (redactada a la vuelta del segundo viaje de Platón a Sicilia), probablemente la última que escribió su autor. Estamos pues ante una obra muy alejada temporal e ideológicamente de Sócrates pero cuyo contenido se nos muestra muy interesante.

La primera idea que resalta Platón en *Leyes* es que hace falta una regla clara que regule el simposio¹¹⁰⁵, y que su falta hace que casi todos estén mal hechos¹¹⁰⁶. El otorgar unas leyes al simposio se muestra imprescindible para salvaguardar el orden y la justa medida en el beber y en las conversaciones que han de tener lugar en él¹¹⁰⁷. Sin embargo, en lo que más insiste Platón es en la necesidad de un jefe

¹¹⁰⁵ 639E.

¹¹⁰⁶ 640DE.

¹¹⁰⁷ 671C.

sobrio y entendido que luche activamente contra la embriaguez¹¹⁰⁸ pues, a su juicio, los comensales saldrán ganando si la reunión se ha atendido a las leyes siguiendo las indicaciones de los abstemios¹¹⁰⁹. Con respecto a la bebida es estricto: los niños no deben probar el vino hasta los 18 años de edad; los jóvenes hasta los 30 podrán beber moderadamente, absteniéndose absolutamente de la embriaguez¹¹¹⁰. El control de la borrachera aparece como objetivo fundamental¹¹¹¹, esgrimiendo la fatalidad de la ἐσχάτη πόσις¹¹¹².

La defensa del beber moderado y del imprescindible papel del simposiarco que Platón proclama en *Leyes* se muestra claramente coincidente con el Sócrates de *República* y *Fedro* y también con los valores defendidos por el filósofo en el *Simposio* de Jenofonte; pero supone una clara evolución con respecto a lo que leemos en *Protágoras*.

Algunos han querido ver en ello una evolución personal en Platón, basada en gran medida en su concepto de la función del vino en el banquete¹¹¹³. Es posible. Pero, ¿no cabría interpretar esto como lo socrático frente a lo platónico? En *Protágoras* tendríamos así la opinión de Sócrates sobre el vino en su estado más puro, opinión a la que se

¹¹⁰⁸ 640C; 640D; 671D.

¹¹⁰⁹ 671E-672A.

¹¹¹⁰ 666A.

¹¹¹¹ 648DE.

¹¹¹² 648E.

¹¹¹³ M. Tecusan, "Logos sympotikos: patterns of the irrational in philosophical drinking: Plato outside the Symposium" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, 238-260, en p. 260.

habrían ido añadiendo otras consideraciones de tinte platónico en *Fedro* y *República*, para acabar con el profundo platonismo de *Leyes*.

De ser posible admitir esta interpretación, el Sócrates asiduo bebedor transmitido en el *Simposio* de Platón quedaría más cerca del Sócrates histórico al estar más en consonancia con las ideas sobre la bebida de las que se hace eco el filósofo en *Protágoras*.

Para el Sócrates de Jenofonte, más cercano a *República* y *Leyes*, no me atrevería desde luego a postular un influjo platónico¹¹¹⁴, pero si un fuerte impulso apologético por parte de su autor, quién sabe si basado en la moral antisténica defensora de la ἐγκράτεια...

Naturalmente, considerar el Sócrates experto bebedor más cerca del Sócrates histórico no supone creerse su "inmunidad" a los efectos de la bebida, tal y como ha sido preconizada por el *Simposio* de Platón. Posiblemente estemos aquí ante otro caso de exageración de la realidad¹¹¹⁵ por parte de Platón, una exageración destinada al engrandecimiento del genio socrático.

III.4.6 LA ENSEÑANZA DE LA VIRTUD

En el capítulo II del *Simposio*, Sócrates afronta el problema de la enseñanza de la virtud. La naturaleza de la mujer, su educación (II 9) y la enseñanza de la ἀνδρεία, una virtud típicamente masculina (II 12), ilustrarán la enseñanza de la καλοκάγαθία. Estas consideraciones se hallan en directa relación con las condiciones físicas del simposio y con su carácter de reunión exclusivamente masculina.

¹¹¹⁴ Existen paralelos entre *Fedro* y la obra socrática de Jenofonte v. supra § III.3.2.

¹¹¹⁵ V. supra § III.4.2 (al final) para otro ejemplo.

Sócrates aborda primero el problema de la naturaleza (φύσις) del hombre y la mujer por medio de una discusión sobre qué olor resulta más conveniente para cada uno "así como un vestido es bello para la mujer y otro para el hombre, uno es el perfume que le va bien al hombre y otro a la mujer" (II 3). Esta misma posición sobre las vestimentas será mantenida también por Iscómaco en el *Económico* de Jenofonte (IX 6-7)¹¹¹⁶.

Después, la impresión que le causa la actuación de la muchacha (II 8) le lleva a resumir el problema de la naturaleza femenina: "entre otras muchas pruebas, señores, en lo mismo que esta muchacha hace se pone de manifiesto que la naturaleza femenina en nada es inferior a la del varón, sólo que está falta de juicio que la rija y fuerza"(II 9). En el *Económico*, Jenofonte por boca de Iscómaco advierte también de la mayor debilidad física de la mujer en comparación con el hombre¹¹¹⁷, pero otorga a su naturaleza una misma capacidad intelectual¹¹¹⁸. Esto y el hecho de que no se entienda la supuesta igualdad de la mujer que preconiza Sócrates en el *Simposio* si su naturaleza es inferior en juicio y fuerza, ha llevado a algunos a cuestionarse la correcta transmisión del texto y a proponer sustituir γνώμης "juicio" por ῥώμης "vigor"¹¹¹⁹.

¹¹¹⁶ Para el papel "socrático" de Iscómaco en el *Económico* v. más adelante, en esta misma sección.

¹¹¹⁷ VII 23-24. Cf. también Sócrates en *Resp.* 455E.

¹¹¹⁸ VII 26.

¹¹¹⁹ Así por ejemplo F. Ollier en su edición de *Les Belles Lettres* (cf. concret. p. 113). E. C. Marchant en OCT y O. J. Todd en Loeb prefieren seguir los manuscritos y mantener γνώμη. Para un estudio más detallado del problema cf. G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9, pp. 244 ss.

Sea como sea, esta igualdad es lo que lleva a Sócrates a recomendar a los maridos que asuman la educación de sus mujeres "de modo que todo aquel de vosotros que tenga esposa, que se esmere en enseñarle todo lo que le sea útil que sepa" (II 9). También el filósofo en el *Económico* hará de los maridos los principales educadores de sus esposas y, por ello, responsables últimos de los errores que ellas puedan cometer por deficiencias en su instrucción¹¹²⁰. La defensa del marido como educador no parece ser algo exclusivamente socrático o jenofónico sino un modo de pensar común surgido por la tierna edad en que la mujer accedía al matrimonio¹¹²¹, como lo prueba el hecho de que ya esté presente en Hesíodo¹¹²².

El problema de la educación de la mujer es ampliamente tratado por Jenofonte en su *Económico*¹¹²³ y por Platón en muchas de sus obras¹¹²⁴. Sin embargo, Sócrates no puede tratar aquí la materia tan a fondo como le gustaría por la irónica intervención de su amigo Antístenes, que le reprocha no haber sido capaz de educar a Jantipa de un modo correcto¹¹²⁵. Sócrates responde que, al igual que los jinetes

¹¹²⁰ III 11: más en S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, p. 270.

¹¹²¹ Unos 14 años frente a los 30 de los hombres. Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, p. 268 s. Para bibliografía *ibidem* n. 151.

¹¹²² *Op. et dies* 699.

¹¹²³ III 11; 14; VII 4; 10; 18; 20; 22; IX; X 1; XI 4: v. Pomeroy, *op. cit.*, pp. 78-84; 276-73 285-7 et alibi.

¹¹²⁴ *Men.* 71E-72E; *Prot.* 342D; y sobre todo *Resp.* V: cf. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. esp. México 1957, p. 638 ss.

¹¹²⁵ II 10: Las conocidísimas malas relaciones de Sócrates con su difícil esposa fueron posiblemente la causa de que el filósofo, en el *Económico*, no se declarara

prueban su valía montando los caballos más bravos, él se ha casado con Jantipa porque, si puede soportarla, no tendrá problemas en su trato con el resto de la humanidad (II 10)¹¹²⁶.

Una peligrosa actuación de la muchacha con espadas habrá de servir a Sócrates para encarar el problema de la enseñanza de la ἀνδρεία "no creo yo, por cierto, que los que miran cosas como ésta vayan a discutir todavía que hasta la valentía es enseñable, cuando ésta, aun siendo mujer como es, con tanto arrojo se lanza a las espadas" (II 12). El tema de la enseñanza de la ἀνδρεία es acometido por Sócrates en *Memorables*¹¹²⁷ y en algunas obras de Platón¹¹²⁸ pero, como virtud netamente masculina, nunca se admite la posibilidad de su enseñanza a la mujer. Tan sólo en la tardía *República* Sócrates plantea tal posibilidad, preconizando la enseñanza de la gimnasia y de la guerra a la mujer y defendiendo la competencia de ésta¹¹²⁹, aunque sin dejar por ello de reconocer la superioridad física del varón¹¹³⁰. Es probable que el discurso de Jenofonte, más favorable a la mujer, esté más

competente en este tipo de cuestiones y prefiriera recurrir al testimonio de Iscómaco (cc. VII-XXI). Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, p. 30.

¹¹²⁶ Se ha querido ver un anacronismo en la mención de Jantipa en un banquete de 422 a.C. En las *Nubes* de 423 a.C no se habla para nada de un Sócrates casado cf. A. Körte, *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*. Leipzig 1928, p. 13 ss. Pero las fechas cuadran más o menos. Su hijo mayor era ya μετράκιον en 399 a.C (Plat. Ap. 34D y Phaed. 116AB, v. supra § IV.6.2) lo que nos lleva a una posible boda en las fechas de *Nubes* y *Símposio*.

¹¹²⁷ III 9, 1-3; IV 6, 10.

¹¹²⁸ *Lach.* passim; *Prot.* 349D ss.; 360D ss.; *Gorg.* 498A; *Men.* 88B.

¹¹²⁹ 452A.

¹¹³⁰ 455E-456A.

próximo al Sócrates histórico, al menos esto es lo que se desprende del testimonio de Aristóteles¹¹³¹.

La importancia de la ἀνδρεία como virtud y su innegable relación con la gimnasia como entrenamiento para la guerra¹¹³², es lo que hace a Sócrates defender precisamente el olor a aceite como el más propio para el varón joven (II 4). Sin embargo, el olor a la καλοκάγαθία que deberá estar presente en el adulto será el resultado del trato con los mejores, idea que ejemplificará con una cita de Teognis.

Es precisamente esta cita de Teognis uno de los motivos principales para postular una conexión, en cuanto al tema de la enseñanza de la virtud, entre el *Simposio* de Jenofonte, *Memorables* y el *Menón* de Platón. En efecto, en las tres obras encontramos la misma cita del referido autor¹¹³³: ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ μαθήσεται (διδάξεται en esta tradición indirecta¹¹³⁴). ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσγης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον, y los mismos temas son tratados con más o menos la misma extensión (excepto la parte referente a la virtud de la mujer que no está en *Memorables*).

Si las tres obras están directamente relacionadas, la sucesión más probable es *Menón*, *Memorables*, *Simposio*. Que el *Simposio* es el último podría sugerirlo el hecho de que trate un tema que no aparece en *Memorables* (la virtud de la mujer), y que toque brevemente otros tópicos como si ya hubieran sido tratados anteriormente en otros

¹¹³¹ Pol. 1260 a 20-24.

¹¹³² Cf. La alabanza de los lacedemonios como caudillos para la guerra en VIII 39.

¹¹³³ 34 s.

¹¹³⁴ Xen. *Symp.* II 4; *Mem.* I 2, 20; Plat. *Men.* 95D.

lugares¹¹³⁵. Que Jenofonte pudo leer a Platón lo demuestra tal vez el hecho de que aparezca en las tres obras la citada variante διδάξειαι por μαθήσειαι, variante que no aparece nunca en la tradición directa de Teognis¹¹³⁶. Es posible también que Jenofonte y Platón bebiesen de una fuente común. Esquines escribió una obra titulada *Aspasia*¹¹³⁷, y los estudiosos han supuesto que allí se debió tratar sobre la naturaleza y educación de la mujer. Tal vez esta obra constituyó el punto de arranque para las discusiones posteriores sobre esta materia en otros socráticos.

III.4.7 EL ΛΟΓΟΣ ΕΡΩΤΙΚΟΣ

En el capítulo VIII del *Símposio* de Jenofonte encontramos el λόγος ἐρωτικός pronunciado por Sócrates ante sus amigos. Por medio de este discurso el filósofo expone a sus discípulos sus principales ideas sobre el amor, sobre todo en su vertiente homosexual.

Esta es, sin duda, la sección más difícil de todo el *Símposio* pues es en ella donde las bromas y el tono jocoso que habían marcado el ritmo de toda la obra habrán de dejar paso a las más sólidas enseñanzas filosóficas -siempre, claro está, dentro de las capacidades de Jenofonte-. El λόγος ἐρωτικός es la parte más importante del *Símposio* y ocupa, de hecho, el mismo lugar que las enseñanzas de Diotima en la obra homónima de Platón¹¹³⁸.

¹¹³⁵ G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9, p. 54.

¹¹³⁶ J. Mitscherling, "Xenophon and Plato". *Classical Quarterly* 32 (1982) 468-9.

¹¹³⁷ V. supra § III.3.3.

¹¹³⁸ R. Flacelière, "A propos du Banquet de Xénophon". *Revue des Études Grecques* LXXIV (1961) 93-118, en 94 y 96.

La concepción ideológica fuertemente homosexual de λόγος ἐρωτικός no podía, como es fácil suponer, constituir algo aislado, sino que necesariamente debía estar incardinada a un ambiente y a un auditorio receptivos o, al menos, no hostiles a este tipo de planteamientos: sería impensable, en efecto, la propagación de estas ideas ante una audiencia ajena a estas tendencias.

Es por ello por lo que, antes de entrar a analizar los contenidos del λόγος ἐρωτικός, estudiaremos la homosexualidad presente en los círculos socráticos y su nivel de aceptación o de rechazo dentro de la sociedad ateniense. Sólo así valoraremos después en toda su profundidad el peso y originalidad de las ideas vertidas por Sócrates en este discurso sobre el amor.

III.4.7.1 HOMOSEXUALIDAD EN LOS CIRCULOS SOCRATICOS

Nada más empezar a leer el *Simposio* de Jenofonte, se hace patente la fuerte atmósfera homosexual que preside toda la obra. En efecto, dentro del mismo *Simposio* se mencionan expresamente las relaciones existentes entre muchos de los invitados: Critobulo-Clinias (IV 11 ss.; IV 23-26), Calias-Autólico (VIII 7; 37), Cármides-otros (VIII 2), Antístenes-Sócrates (VIII 47), siracusano-muchacho (IV 52-54). Pero también encontramos referencias indirectas sobre otras relaciones de los invitados con personas ajenas a la reunión como las de Calias con Pródico e Hipias (IV 62) o las de un desconocido Esquilo con Sócrates (IV 63).

Esta fuerte atmósfera homosexual rodeando la figura de Sócrates no es exclusiva, por otra parte, de Jenofonte¹¹³⁹, encontrándose también representada en la obra socrática de su rival Platón. Así el *Eutidemo* nos habla de la relación de Ctesipo con Clinias¹¹⁴⁰, mientras *Lisis* nos refiere la de Hipotales con Lisis¹¹⁴¹. Noticias sobre las parejas Aristipo-Menón y Zenón-Parménides nos han sido transmitidas en los diálogos *Menón*¹¹⁴² y *Parménides*¹¹⁴³ respectivamente. Así pues el testimonio platónico en nada desdice lo transmitido por Jenofonte.

Dentro de esta atmósfera, y sin ningún tipo de fisuras, encaja perfectamente la homosexualidad del propio Sócrates.

Mencionado en *Memorables* como técnico en amor¹¹⁴⁴, en el *Simposio* tendrá ocasión de demostrar sus cualidades en este sentido. Orgulloso de su prostitución (III 10), argumentará sobre esta "cualidad" en muchas ocasiones (IV 56-60; VIII 5). Instigador, como hemos, dicho del λόγος ἐρωτικός, lo llevará a cabo con suma maestría (VIII 1 ss.). El mismo Platón en su *Simposio* confirma la versión de Jenofonte al proclamar al maestro experto en τὰ ἐρωτικά¹¹⁴⁵.

¹¹³⁹ Ni del *Simposio*, cf. *Mem.* I 2, 29 donde encontramos, por citar un ejemplo, alusión a una relación homosexual entre Critias y Eutidemo.

¹¹⁴⁰ Passim.

¹¹⁴¹ Passim.

¹¹⁴² 70B.

¹¹⁴³ 127B.

¹¹⁴⁴ II 6, 28.

¹¹⁴⁵ Plat. *Symp.* 177D.

Tal sabiduría le viene, sin duda, al maestro a través de la experiencia pues, según afirma en el *Simposio* de Jenofonte, no recuerda tiempo en que no esté enamorado (VIII 2)¹¹⁴⁶.

El objeto de su amor suelen ser hombres de buen natural aspirantes a la virtud (VIII 41), a los que se lanza por entero y sin ningún recato una vez que le entra el ansia de ellos¹¹⁴⁷. Dentro del *Simposio* se comenta concretamente su debilidad por un misterioso Esquilo, procedente de Fliunte (IV 64), y por Critobulo (IV 27 ss.).

Platón no se queda atrás, proporcionando con su testimonio una inequívoca corroboración del apasionamiento del maestro tal como ha sido descrito por Jenofonte¹¹⁴⁸. Sócrates proclama en Platón su debilidad por los muchachos hermosos¹¹⁴⁹, lo que se ve apoyado también por las declaraciones de Alcibíades en el *Simposio*¹¹⁵⁰. Todos los jóvenes le parecen bellos¹¹⁵¹, llegando incluso a espiarlos¹¹⁵² y a

¹¹⁴⁶ Cf. también *Mem.* IV 1,2.

¹¹⁴⁷ *Mem.* II 6, 28.

¹¹⁴⁸ Para Platón cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 74; K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, p. 155.

¹¹⁴⁹ Plat. *Men.* 76C; cf. también *Charm.* 154B; 155C; *Lys.* 204E.

¹¹⁵⁰ Plat. *Symp.* 216D.

¹¹⁵¹ *Charm.* 153B.

¹¹⁵² Plat. *Symp.* 213BC; cf. *Charm.* 154BC.

suspirar por sus favores¹¹⁵³. Es famosa su pasión por Cármides¹¹⁵⁴ y especialmente por Alcibíades¹¹⁵⁵.

En estas circunstancias parece obligado hacernos la siguiente pregunta ¿Era esta tendencia homosexual algo típico y exclusivo de los ambientes socráticos, un "snobismo" más preconizado por el maestro, o estamos hablando de una tendencia usual dentro de la Atenas del s. V?. Por decirlo de otra manera, ¿en que medida son originales los planteamientos del λόγος ἐρωτικός?

III.4.7.2 LA HOMOSEXUALIDAD EN GRECIA

El fenómeno de la homosexualidad en Grecia ha sido perfectamente analizado por Dover¹¹⁵⁶, y a él debemos nuestras principales conclusiones en este sentido.

Varias son las fuentes que nos hablan de la homosexualidad en la Grecia antigua.

En primer lugar tenemos las artes visuales, más concretamente las pinturas que nos han llegado a partir de multitud de vasos (570-470 a.C.). Si tomamos todas estas pinturas como evidencia veremos que todos los puntos de la escala de la intimidad están plenamente representados, desde una amigable conversación con un jovencito hasta explícitas y obscenas representaciones homosexuales. La expresión de

¹¹⁵³ *Phaedr.* 227C.

¹¹⁵⁴ *Charm.* 155C-E.

¹¹⁵⁵ *Prot.* 309A; *Gorg.* 481D; *Alc. I ad init.*

¹¹⁵⁶ K. J. Dover, *Greek Homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978. Es también interesante C. Reisenberg, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe in antiken Griechenland*. München 1989, pp. 163 ss.

la cara de los niños es muy parecida a la que encontramos en mujeres, lo que podría demostrar que las relaciones con jovencitos eran tan solo una alternativa sexual más, considerada en el mismo plano que las relaciones heterosexuales con mujeres¹¹⁵⁷.

Por otro lado tenemos las evidencias literarias, destacando en primer lugar la Lirica Arcaica, y especialmente el libro II¹¹⁵⁸ del corpus atribuido a Teognis de Mégara (s. VII? ¹¹⁵⁹). En este libro encontramos una sucesión de pequeños poemas con predominante carácter homosexual dirigidos a niños o expresando sentimientos acerca de los niños. Algunos de ellos podrían ser susceptibles de una interpretación no homosexual, de no ser por por una breve pero explícita mención de la belleza de un niño¹¹⁶⁰, o del eros del poeta¹¹⁶¹. El poeta demanda que el niño le escuche¹¹⁶², pide en la esperanza de que el niño otorgará¹¹⁶³. Espera gratitud o favores del joven amado en agradecimiento a su benevolencia¹¹⁶⁴. El niño revolotea mientras el

¹¹⁵⁷ K. J. Dover, *Greek Homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 4-5.

¹¹⁵⁸ Para la historia de la organización del corpus adscrito a Teognis v. M. L. West, *Theognidis et Phocylidis. Fragmenta et adespota quaedam gnomica*. Berlin 1978, pp. 43-45.

¹¹⁵⁹ Cf. Dover, *op. cit.*, pp. 9-10.

¹¹⁶⁰ 1259-62; 1279-82.

¹¹⁶¹ 1337-40; 1341-4; 1345-50; 1357-60.

¹¹⁶² 1235-8; 1319-22; 1365s.

¹¹⁶³ 1329-34.

¹¹⁶⁴ 1263-66.

poeta lo persigue¹¹⁶⁵, etc...¹¹⁶⁶. Ya hemos dicho que la Lírica Arcaica fue portadora de un claro matiz simposiaco¹¹⁶⁷. Estas claras alusiones homosexuales nos muestran de esta manera cómo la homosexualidad estuvo plenamente integrada en la sociedad griega y, especialmente, en este tipo de reuniones.

La homosexualidad proporcionó también un buen motivo para el humor de Aristófanes, cuyas comedias se fechan entre 425 y 388 a. C. El comediógrafo traslada las relaciones homosexuales a sus más explícitos términos fisiológicos para resaltar su vertiente humorística¹¹⁶⁸. Este tipo de relaciones se presentan, sin embargo, en igualdad de condiciones con las heterosexuales¹¹⁶⁹. Así, por ejemplo, el gusto de Filocleón en mirar los genitales de los niños¹¹⁷⁰ no excluye sus deseos sobre el cuerpo de una esclava¹¹⁷¹. Esto demuestra que Aristófanes no condenaba la general respuesta griega ante la belleza de un joven como algo morboso o sujeto a especial censura o ridículo. No

¹¹⁶⁵ 1287-94.

¹¹⁶⁶ Más en K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 57-59.

¹¹⁶⁷ Cf. supra § III.1.2.

¹¹⁶⁸ Cf. K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (massachusetts) 1978, pp 10-11.

¹¹⁶⁹ Cf. Aristoph. *Ach.* 263-279; *Nub.* 1071-74; *Av.* 128-134; *Equ.* 1384-91.

¹¹⁷⁰ Aristoph. *Vesp.* 578.

¹¹⁷¹ 1342-81.

hay pasaje en la Comedia que critique a un hombre por desear a un jovencito o preferirlo a las mujeres¹¹⁷².

Analicemos, por último, la situación legal. En 346 a.C un político ateniense, Timarco, fue acusado bajo una ley que proveía que un ciudadano ateniense que se hubiera prostituido con otro varón podía ser apartado de la vida pública. El *Contra Timarco* de Esquines es una versión escrita del principal discurso de la acusación, y su peculiar valor estriba en una doble vertiente: a) es el único trabajo superviviente de la Literatura Griega de una cierta longitud que concierne enteramente a las relaciones y prácticas homosexuales; b) fue escrito para convencer al lector de la culpabilidad de Timarco, lo que nos da acceso a los sentimientos sobre la homosexualidad durante el periodo clásico¹¹⁷³.

Estas son las principales leyes a las que hace referencia el discurso de Esquines:

a) Si un ateniense se prostituía y después participaba en la asamblea o trabajaba en algún puesto público, éste podía ser llevado a juicio y verse sometido a las mayores penas, incluida la muerte¹¹⁷⁴.

b) Si el padre o tutor de un niño lo alquilaba para uso homosexual, ambos el padre y el cliente eran reos de delito¹¹⁷⁵.

¹¹⁷² Más sobre esto en Dover, *op. cit.*, pp. 135-153 y esp. 137. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 73 n.1, critica los principales argumentos de la bibliografía en contra.

¹¹⁷³ K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 13-14.

¹¹⁷⁴ 20; 32; 40; 73; 195.

¹¹⁷⁵ 13 s.

c) La ley priva al padre de los beneficios de ser mantenido por el hijo. El hijo, aunque no enjuiciado, se ve privado del derecho de hablar ante la asamblea¹¹⁷⁶.

d) Actuar como proxeneta de una mujer o niño libre conllevaba las más severas penas¹¹⁷⁷.

e) La ὕβρις -asalto físico o psicológico¹¹⁷⁸- contra un niño o mujer de naturaleza libre o esclava conllevaba las más severas penas¹¹⁷⁹.

Estas leyes llevan consigo una serie de consecuencias importantes:

a) Los extranjeros podían prostituirse con entera libertad, y también un ateniense, si lo declaraba y no ejercía cargo público¹¹⁸⁰. De hecho Esquines habla de la existencia de prostitutas¹¹⁸¹ y menciona la existencia de impuestos por el trabajo de prostitución¹¹⁸², lo que demuestra que ésta existía y que bajo ciertas condiciones era legal¹¹⁸³; la ley no prohibía por tanto la satisfacción de una tendencia homosexual mediante pago, siempre y cuando el muchacho no fuera ateniense¹¹⁸⁴.

¹¹⁷⁶ 13 y 14.

¹¹⁷⁷ 14 y 184.

¹¹⁷⁸ Ver Dover, *op. cit.*, pp. 34 ss. para la exacta acepción de esta palabra.

¹¹⁷⁹ 15 y 16.

¹¹⁸⁰ Cf. 3, 19; 32; 40; 73; 195.

¹¹⁸¹ 74.

¹¹⁸² 119 s.

¹¹⁸³ K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, p. 29.

¹¹⁸⁴ 195; cf. Dover, *op. cit.*, p. 32.

b) Las relaciones homosexuales con niños atenienses no estaban penalizadas siempre y cuando no existiese inducción, fueran gratis y libremente consentidas.

A la hora de comparar estas evidencias, sin embargo, con el testimonio de Jenofonte y Platón debemos tener en cuenta ciertas dificultades. Se trata sobre todo de un problema cronológico: no podemos considerar sin más que las pinturas de los vasos (570-470 a.C) sean una mera representación de los textos literarios existentes -existe una falla temporal de más de medio siglo con respecto a los textos de Jenofonte, Platón y Aristófanes-. El *Contra Timarco*, por el contrario, nos presenta la legislación existente c. 346 a. C, es decir en una etapa bastante posterior a la de las obras socráticas de los autores antes citados. Si consideramos también en nuestro análisis de las pinturas eróticas las de los vasos procedentes del Sur de Italia y Sicilia (c. s. V-IV a.C) deberemos añadir al ya citado problema cronológico el de la localización, ya que ambos centros de producción cerámica se encuentran muy lejos de Atenas.

De todas formas, dada la idiosincrasia de las sociedades antiguas, resulta fácil colegir que el ritmo de cambios sociales resultaba entonces mucho más lento que el de las sociedades actuales y que de esta manera, por tanto, un vaso y un pasaje o dos pasajes separados por un largo periodo de tiempo, bien pueden contribuir a su mutuo entendimiento¹¹⁸⁵.

Retomando todo lo dicho podemos concluir lo siguiente. La homosexualidad presente en Sócrates y sus círculos más inmediatos no

¹¹⁸⁵ Cf. K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 7-9.

fue ninguna excepción dentro de la sociedad ateniense de su época, ni constituyó nunca por sí misma un objeto de crítica especial. Es más todos estos datos apuntan a que la homosexualidad fue, de hecho, una conducta sexual habitual en la Grecia antigua, que se extendió al menos desde el s. VII hasta bien pasados Jenofonte y Platón¹¹⁸⁶.

Posiblemente la rígida estructura del matrimonio tradicional y la imposibilidad de relaciones claras y abiertas con mujeres libres¹¹⁸⁷ llevó a muchos hombres de la antigüedad griega a saciar sus necesidades sexuales y afectivas con jovencitos. El joven proporcionaba así la compañía y las emociones del lance amoroso que no podía proporcionar el matrimonio tradicional, demasiado estricto y harto frecuentemente amañado desde la niñez.

Será dentro de este marco donde debemos incribir las opiniones de Sócrates sobre el amor homosexual si queremos entender en toda su profundidad su contenido.

III.4.7.3 CONTENIDO DEL ΛΟΓΟΣ ΕΡΩΤΙΚΟΣ

Una vez establecido el marco en el que habra de inscribirse el λόγος ἐρωτικός pronunciado por Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte ha llegado la hora de analizar sus contenidos.

No es el λόγος ἐρωτικός del *Simposio* (VIII 1 ss.) el único discurso sobre el amor que nos ha dejado el maestro. Poseemos, al menos, otros tres. Uno, el más importante, es el pronunciado por el filósofo en el *Simposio* de Platón¹¹⁸⁸. Los otros son los dos discursos

¹¹⁸⁶ Dover, *op. cit.*, p. 2. Cf. también Guthrie pp. 70 ss.

¹¹⁸⁷ Dover, *op. cit.*, p. 88 et passim.

¹¹⁸⁸ 201D-212B.

que, sobre el amor, habrá de pronunciar Sócrates como respuesta al discurso atribuido a Lisias que podemos leer en el *Fedro*¹¹⁸⁹. A estos discursos será necesario añadir, además, las ideas expresadas en forma de diálogo por el filósofo en el platónico *Lisis*¹¹⁹⁰.

Si hay algo que queda claro con la lectura de las mencionadas obras platónicas y la del λόγος ἐρωτικός es la enorme dificultad -por no decir imposibilidad- de establecer una doctrina unitaria socrática sobre el amor.

No será éste de todas formas el objetivo de nuestro trabajo. Como ya hemos venido haciendo hasta ahora, nuestro análisis se centrará en averiguar qué dice Sócrates sobre el amor en el *Simposio* de Jenofonte, y en establecer su grado de historicidad y de originalidad.

Para ello nada mejor que recurrir a un concienzudo estudio de los paralelos entre este discurso y el resto de la obra socrática que conservamos. ¿Qué dice el Sócrates de Jenofonte? ¿Ha sido dicho por el filósofo en algún otro lugar de la literatura conservada? ¿cual es su origen? Estas son las preguntas a las que intentaremos dar contestación.

Sócrates empezará su λόγος ἐρωτικός con una alabanza de Eros como δαίμων (VIII 1)¹¹⁹¹. En el discurso que Sócrates atribuye a

¹¹⁸⁹ 237B-241D; 244A-257B.

¹¹⁹⁰ Hubo probablemente otros. Antístenes escribió un *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* (D. L. VI 16 = fr. V A 41, 11 Giann.) y Euclides de Mégara un *Ἐρωτικόν* (D. L. II 108 = fr. II A 10 Giann.). No eran probablemente diálogos socráticos pero muestran el interés de Sócrates y los socráticos por estos temas. Simón el zapatero escribió un *Περὶ ἔρωτος* (D. L. II 122) y este sí que lo protagonizaba con toda seguridad Sócrates. Cf. M. D. Gallardo, "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco". *Cuadernos de Filología Clásica* III (1972) 127-191, en 133.

¹¹⁹¹ παρόντος δαίμονος μεγάλου.

Diotima en el Simposio de Platón, Eros se presenta también como δαίμων μέγας. Sin embargo, lo demoníaco se considera allí como algo a medio camino entre lo divino y lo humano¹¹⁹² mientras que, en Jenofonte, los términos δαίμων y θεός son usados de un modo indistinto: el δαίμων Ἔρως es comparado amenudo con otros θεοί aparentemente al mismo nivel.

Jenofonte pasará a comentar a continuación algunas características de este Eros socrático¹¹⁹³. La primera es su edad. Se dice que Eros es de la misma edad que los dioses eternos (VIII 1). Fedro, que en el *Simposio* platónico también comenzará su discurso hablando de la edad del dios, lo sitúa también entre los más antiguos, recurriendo para ello a la autoridad de Hesíodo¹¹⁹⁴ y Acusilao¹¹⁹⁵ que lo consideran inmediatamente posterior al Caos¹¹⁹⁶.

Pero, al mismo tiempo, es Eros para el Sócrates de Jenofonte el dios de apariencia más joven (VIII 1). Aquí se da el paralelo, sin embargo, con el discurso pronunciado por Agatón en el *Simposio* Platónico donde afirma que Eros es el más bello de los dioses por ser el mejor y más joven¹¹⁹⁷.

¹¹⁹² πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Cf. M. Martínez, *Banquete*. Madrid 1986, p. 246 s. n. 95.

¹¹⁹³ Cf. W. Gemoll, "Der Eros in den Symposien Xenophons und Platons". *Philologische Wochenschrift* 54 (1934) 30-32.

¹¹⁹⁴ *Theog.* 116-7 y 120.

¹¹⁹⁵ *Fr.* 2 DK.

¹¹⁹⁶ Plat. *Symp.* 178B. Por supuesto, existieron también otras genealogías de Ἔρως. v. M. Martínez, *Banquete*. Madrid 1986, p. 199 n. 29.

¹¹⁹⁷ 195A: πρῶτον μὲν νεώτατος θεῶν. Cf. también 196A.

Eros es, según el filósofo, tan poderoso que nada escapa a su influencia (ibid.). De nuevo el discurso de Agatón nos proporciona el más exacto paralelo de esta idea: "Eros no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre toda la tierra y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia... Es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas"¹¹⁹⁸. Diotima, aunque menos claramente, también resaltará el poder del amor sobre la naturaleza, aludiendo a la reproducción y cuidado de la prole entre los animales¹¹⁹⁹; mientras que, en *Lisis*, Sócrates, sin mencionar explícitamente el nombre del dios, hará de Eros el principal responsable de la φιλία¹²⁰⁰.

Pero, aunque su poder es inmenso, Eros posee sin embargo su morada en el alma del hombre (VIII 1). Agatón se ciñe de nuevo aquí a la misma argumentación, al sostener que Eros habita en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres¹²⁰¹.

Se abre entonces un paréntesis en el discurso, en el que Sócrates señalará los efectos del amor sobre sí mismo (VIII 2)¹²⁰² y sobre sus

¹¹⁹⁸ Plat. *Symp.* 186AB.

¹¹⁹⁹ Plat. *Symp.* 207 A-C.

¹²⁰⁰ 214AB.

¹²⁰¹ Plat. *Symp.* 195E.

¹²⁰² Cf. supra § III.4.7.1.

amigos (VIII 3), rechazando irónicamente el amor de Antístenes por excesivamente sensual (VIII 4-6)¹²⁰³.

Tras alabar la relación existente entre Calias y Autólico, el filósofo señala una de las características más importantes del buen amante: el no tener nada que ocultar (VIII 11)¹²⁰⁴. Sobre esta misma cualidad vendrá a coincidir la opinión que vierte Pausanias en el *Simposio* platónico: "es más hermoso amar a la vista que en secreto"¹²⁰⁵.

Sócrates entra así a analizar los dos principales tipos de amor. Recurre para ello a una supuesta relación entre Eros y Afrodita¹²⁰⁶. En efecto, el filósofo expresa sus dudas acerca de la existencia de dos Afroditas, Pandemos y Urania, ya que, según él, es perfectamente posible que estemos ante una misma diosa con diferentes advocaciones, como ocurre con Zeus (VIII 9)¹²⁰⁷. Pandemos, según Sócrates, puede ser la responsable del amor sensual, mientras Urania lo sería del amor

¹²⁰³ Sócrates explicará con más detalle después su desprecio por el amor del cuerpo, que cuenta con paralelos precisamente en el *Simposio* de Platón.

¹²⁰⁴ οὐδὲν γὰρ τούτων ἐστὶν ἀπόκρυφον πατρὸς τῷ καλῷ τε καὶ αἰσθητῷ ἐραστῇ.

¹²⁰⁵ 182D: καλλίον τὸ φανερώς ἐρᾶν τοῦ λάθρα.

¹²⁰⁶ Tal relación a parece ya en Hesíodo (*Theog.* 201), que presenta a Afrodita como servidora del Amor. En otros lugares, amenudo aparece como su hijo (Safo *fr.* 198b Voigt, etc.).

¹²⁰⁷ El Sócrates de Jenofonte tiene razón al plantearse tal duda. Para nosotros está claro que ambos epítetos son antiguos títulos de culto, correspondientes a diferentes orígenes y atributos de la diosa. El culto de Afrodita Urania parece venir de Chipre y otros centros orientales; Afrodita Pandemos es más moderna y parece ser la respuesta a la demanda de las democracias para hacer su culto más popular. Sus centros más importantes son Atenas y Tebas. El historiador Pausanias nos informa de templos atenienses en honor de ambas diosas (Afr. Ur.: I 14, 6; 19, 2. Afr. Pan.: I 22,3). Cf. W. Burkert, *Greek Religion*. Oxford 1985, p. 155.

del alma (VIII 10). Esta afirmación, como señala Woldinga¹²⁰⁸, es sólo una aparente contradicción con lo que leemos al comienzo del discurso, donde Sócrates habla del amor en singular. En realidad Sócrates se ocupa aquí de dos tipos de emociones, no de dos deidades distintas; algo parecido a lo que afirmará en el *Fedro*, al hablar de un amor diestro y siniestro como dos aspectos de un mismo ser¹²⁰⁹. Es en esto en lo que difiere el famoso paralelo que encontramos en el discurso de Pausanias¹²¹⁰, donde la mitología especulativa sirve como argumento y el concepto de la existencia de dos seres es mucho más fuerte¹²¹¹.

A continuación Sócrates intentará explicar cómo el amor del alma es superior al del cuerpo (VIII 12), principio que defenderá Pausanias en el *Simposio* platónico: "malo es aquel amante vulgar, que antepone el amor del cuerpo al del alma"¹²¹² y que habrá de ser recogido también en el discurso de Diotima¹²¹³.

Sócrates sostiene que toda relación -συνουσία- tiene que estar basada en la φιλία porque sin ésta no hay convivencia que merezca la

¹²⁰⁸ En p. 431.

¹²⁰⁹ 266A.

¹²¹⁰ Plat. *Symp.* 180DE.

¹²¹¹ V. especialmente 180D: ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστὸν, δύο ἀνάγκη καὶ ἔρωτε εἶναι. Estas pequeñas diferencias entre el Eros del Sócrates de Jenofonte y, sobre todo, del Eros retratado por el discurso de Pausanias en el *Simposio* Platónico han sido utilizadas por W. Gemoll, "Ἀρρενεὶς ἔρωτες". *Philologische Wochenschrift* 53 (1933) 1357-7 para demostrar un supuesto intento por parte de Jenofonte de corregir a Platón. Cf. también "Der Eros in den Symposien Xenophons und Platons". *Philologische Wochenschrift* 54 (1934) 30-32.

¹²¹² 183D.

¹²¹³ 210BC.

pena (VIII 13). En efecto, a menudo los que aman el cuerpo aborrecen la manera de ser de los que aman¹²¹⁴.

La belleza del cuerpo no dura. Este hecho es considerado por Sócrates como una razón más para buscar el amor del alma: incluso aquellos que aman a la vez el alma y el cuerpo se sienten defraudados al darse cuenta de que la flor de la juventud se marchita muy deprisa, y que, cuando esto sucede, también se va al traste la *φιλία* (VIII 14)¹²¹⁵. Esto no ocurre sin embargo con el alma que, conforme va pasando el tiempo, se va haciendo cada vez más atractiva¹²¹⁶.

Hartazgo y aburrimiento son las terribles consecuencias de este tipo de amor (VIII 15)¹²¹⁷, consecuencias que también vaticina el Sócrates del *Fedro* platónico: "la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse"¹²¹⁸.

Por el contrario el amor del alma no da lugar a saciedad, aunque no por ello sea menos placentero. Y, lo que es más importante, aquel que ame a alguien por la nobleza y liberalidad de su espíritu se verá correspondido por el amado. En verdad, si alguien hace a su amado mejor y lo acompaña también en las circunstancias adversas, nunca podrá ser odiado por él (VIII 15-17). Tal reciprocidad conlleva buena

¹²¹⁴ El discurso atribuido a Lisias dirá algo parecido en Plat. *Phaedr.* 232E.

¹²¹⁵ La fugacidad de la belleza es un topos muy conocido en la literatura griega (cf. por ejemplo Teognis 1305-10) y aplicado sobre todo a jovencitos cf. K. J. Dover, *Greek homosexuality*, Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 85-87.

¹²¹⁶ ἡ δὲ ψυχὴ ὅσον περ ἄν χρόνον ἴη ἐπὶ τὸ φρονιμώτερον καὶ ἀξιεραστοτέρα γίγνεται. Céfalo dirá aproximadamente lo mismo en la *República* Platónica (328D).

¹²¹⁷ Cf. *Mem.* II 1, 30; III 11, 13; 13, 2.

¹²¹⁸ 241C. Cf. también 240D. Aristófanes en Plat. *Symp.* 191C será capaz de ver, sin embargo, ciertas ventajas prácticas en tal hartazgo.

voluntad y confianza mutua (VIII 18)¹²¹⁹. De todo esto tenemos paralelos en el segundo discurso pronunciado por Sócrates en el *Fedro* platónico: "y, una vez que le ha dejado acercarse y aceptado su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado"¹²²⁰, y en el diálogo *Lisis*: "el genuino y no fingido amante será querido por su amado"¹²²¹.

Tales amantes piensan el uno en el otro no sólo cuando están juntos sino también estando separados (VIII 18)¹²²². Lo que también reflejará Sócrates en el discurso de Diotima en el *Simposio* platónico¹²²³ y en el *Fedro*¹²²⁴.

El amor del cuerpo no es nunca recíproco (VIII 19) porque el muchacho, al contrario que la mujer, no disfruta del placer sexual de la misma manera que el amante (VIII 21). El amante busca sólo su propio placer causando al muchacho una gran vergüenza (VIII 19). También encontramos algo similar en el *Fedro* platónico, donde Sócrates explica como el amante intentará prolongar el objeto de su placer el mayor tiempo posible sin reparar en el daño¹²²⁵.

¹²¹⁹ Cf. también *Mem.* II 6, 28.

¹²²⁰ 255B. Ver también 256A-B.

¹²²¹ 222A.

¹²²² καὶ ἀπόντων ἔτι μᾶλλον ἢ παρόντων ἐπιμελείσθαι.

¹²²³ 209C: καὶ παρὼν καὶ ἀπὼν μεμιημένος.

¹²²⁴ 255D: ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῇ, λήγει κατὰ ταῦτά ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταῦτά αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται.

¹²²⁵ 240A: En esto el pensamiento socrático coincide con el punto de vista general griego sobre este tipo de relaciones. Cf. K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, p. 52 s.

Esta vergüenza separará al amado de su familia y amigos dejando el camino libre a los sensuales deseos del amante (VIII 19). De nuevo, en la misma línea, el Sócrates del *Fedro* explicará cómo al amante le gustaría ver a su amado privado de familiares y compañeros e incluso de todo tipo de bienes¹²²⁶.

El amante puede obtener lo que desea por la fuerza pero es mucho peor cuando lo consigue mediante la persuasión, ya que ésta lleva indefectiblemente a la corrupción de alma del amado. Esta corrupción puede tomar formas diferentes pero ninguna es buena para el amado ni para su amante. El muchacho que vende su belleza por dinero no tiene razón para sentir ningún tipo de apego por el amante¹²²⁷. De hecho siempre preferirá como objeto de su amor a un joven de su misma edad y tan guapo como él (VIII 20-21). La misma opinión es expresada por el filósofo en el primer discurso del *Fedro*, donde haciendo alusión a un viejo refrán afirma "cada uno se divierte con los de su edad"¹²²⁸. Agatón alude en el *Simposio* también a ese refrán pero con distinta forma¹²²⁹.

Por todas estas razones no resulta sorprendente que el amado desprecie a su amante.

El hombre libre debe preferir, sin embargo, el amor del alma al del cuerpo¹²³⁰, tal como defiende también Diotima en el *Simposio*

¹²²⁶ 239E.

¹²²⁷ Por supuesto, tal muchacho era despreciado y tenido por prostituto (Xen. *Mem.* I 6, 13; cf. Plat. *Symp.* 185A) v. Dover, *op. cit.*, pp. 19-23.

¹²²⁸ 240C.

¹²²⁹ 195B. Cf. también *Gorg.* 510B; *Lisis* 214A. El refrán aparece ya en Hom. *Od.* XVII 217-218.

¹²³⁰ Cf. *Mem.* I 5, 4.

platónico¹²³¹, pues el amante que adiestra y enseña merece ser honrado, como Aquiles honró a sus maestros Quirón y Fénix (VIII 23). La importancia del amante como educador será especialmente señalada por Pausanias en su discurso¹²³² y asumida más tarde también por la sabia Diotima¹²³³ e incluso por el mismo Sócrates en su segundo discurso del Fedro¹²³⁴.

El mal amante, sin embargo, por desear sólo el cuerpo del muchacho, será tratado como un mendigo, ya que sólo puede seguirlo suplicando sus favores una y otra vez (VIII 23). El Sócrates de Jenofonte usará también esta imagen en *Memorables*, al reprochar a Critias su comportamiento con Eutidemo¹²³⁵. Terminará Sócrates esta parte con un símil: comparando el campesino que intenta explotar al máximo la tierra con aquel que quiere introducir mejoras en su propiedad, ilustrará de nuevo el efecto del buen y mal amante sobre el amado (VIII 25).

Sócrates aborda a continuación otro aspecto de la reciprocidad. Afirma que uno de los de los mayores bienes que obtiene el amante estando enamorado de un buen muchacho es el de verse obligado a ejercitar la virtud (VIII 27). El amante, en efecto, tiene que dar ejemplo al amado y tal es como se lo explica Sócrates a Critóbulo en

¹²³¹ 210D.

¹²³² Plat. *Symp.* 184E.

¹²³³ Plat. *Symp.* 209BC.

¹²³⁴ 253AC. Para la noción del amante como educador v. J. S. Lasso de la Vega "El eros pedagógico en Platón" en F. R. Adrados et alii, *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid 1959, pp. 101-148; R. R. Wellman, "Eros and Education in Plato's Symposium". *Paedagogica historica* 9 (1969) 128-158.

¹²³⁵ I 2, 29.

Memorabilia: "¿es que tu creías que era posible, aún siendo malo y vil, ganar amigos valiosos?"¹²³⁶, opinión que viene a coincidir con la del Sócrates de *Lisis*: "el bueno es sólo amigo del bueno"¹²³⁷. En resumidas cuentas: es imposible para un amante hacer al objeto de su amor virtuoso, si no conoce lo que es la virtud. Fedro expone esto todavía más claramente en el *Simposio* platónico: "pues yo, al menos, no sabría decir qué bien hay mayor para uno recién llegado a la juventud que un noble (χρήσιμος) amante y para un amante que un noble amado"¹²³⁸.

Sócrates acude ahora a ejemplos en la mitología que ilustren el amor del alma: los varones mortales de cuya alma Zeus cayó enamorado como, por ejemplo, Heracles, los Dioscuros e incluso Ganimedes, llegaron a ser inmortales (VIII 28-30)¹²³⁹. Así Homero muestra a Aquiles vengando a Patroclo no como su amado sino como su compañero (ἑταῖρος)¹²⁴⁰ y lo mismo puede decirse acerca de las

¹²³⁶ II 6, 14.

¹²³⁷ 214D.

¹²³⁸ 178C.

¹²³⁹ La relación de Zeus con Ganimedes aparece ya en la *Iliada*, donde indirectamente se menciona cómo fue raptado el joven por el más poderoso de los dioses (E 266). La alusión a su belleza y posterior divinización como copero del Olimpo (Y 232) quizá sugiera ya una relación homosexual. Los trágicos se encargaron de hacer más explícita la naturaleza de tal relación y de convertirla en un tópico. El primero fue Sófocles en *Cólquides*, seguido por el *Orestes* de Eurípides (v. 1392; Cf. también *Cycl.* 582 ss.; *Iph. Aul.* 1148).

¹²⁴⁰ *Il.* XI 786. La célebre pareja de Aquiles y Patroclo aparece efectivamente sobre todo en la *Iliada*, pero sin que se advierta un comportamiento homosexual. Con todo, el pasaje más insinuante parece ser aquel del canto XII donde el muerto Patroclo dice a Aquiles: "ni ya gozando de la vida, conversaremos separadamente de los amigos" (v. 77). En un fragmento de *Mirmidones* de Esquilo (fr. 135 = *Athen.* XIII 601A) su

relaciones entre Orestes y Pílates o Teseo y Píroo (VIII 31)¹²⁴¹. Fedro también hace alusión a las relaciones entre Aquiles y Patroclo, pero hace a este último amante del primero¹²⁴².

Estas relaciones han sido alabadas y ensalzadas no en virtud del amor carnal sino por su respeto y competencia para las hazañas más ilustres y hermosas (VIII 31)¹²⁴³. La misma idea es expresada por Fedro en el *Simposio* platónico: "(el amor) infunde vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble, pues sin esta cualidad ni una ciudad ni una persona pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones..."¹²⁴⁴. Diótima explicará este deseo de honras como una lucha por la inmortalidad¹²⁴⁵.

Sócrates continúa su argumentación atacando a Pausanias, amante de poeta Agatón y uno de los participantes del *Simposio* platónico. Le presenta como defensor de los que se revuelcan en la incontinencia y critica su idea de un ejército de parejas de amantes (VIII 32), idea que

relación aparece ya como claramente homosexual. Cf. W. M. Clarke, "Achilles and Patroclus in Love". *Hermes* 106 (1978) 381-396. Para la interpretación de esta relación v. también K. J. Dover, *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978, pp. 197-8.

¹²⁴¹ Estas dos parejas no parecen un buen ejemplo de relación homosexual sino más bien de buena amistad. Con este carácter se alude a la relación de Orestes y Pílates en Píndaro (*Pith.* XI, 23-24) y en la Tragedia (Aesch. *Choeph.* 900 ss.; Soph. *Elect.* 15-16; Eur. *Elect.* 82 ss). Lo mismo cabe decir para la relación de Teseo y Píroo (cf. Soph. *Oed. Col.* 1592-1594). La influencia del dúo Aquiles-Patroclo debió arrastrar a las referidas parejas al campo de la homosexualidad.

¹²⁴² 179E-180A.

¹²⁴³ Cf. *Mem.* III 1, 10.

¹²⁴⁴ 178D.

¹²⁴⁵ 208CD. Cf. 177B; 195A; 217E.

en el *Simposio* de Platón no aparece asociada a él sino a Fedro¹²⁴⁶. Según Sócrates, aunque estos ejércitos constituyan una tradición dentro de lugares como Beocia o Élide¹²⁴⁷, para un ateniense resulta de lo más vergonzoso (VIII 33-34). Sócrates claramente lo desaprueba y alaba a los amantes espartanos, que educan a sus amados para que permanezcan firmes en el campo de batalla, tanto si están ellos como si no (VIII 35).

Lo esencial es la confianza: ¿a qué tipo de amado confiarías algo? Aquí también la belleza del alma es superior a la del cuerpo (VIII 36)¹²⁴⁸.

Sócrates entonces se dirige de nuevo a su anfitrión Calias para alabar de nuevo su relación con Autólico. El joven es φιλότιμος y capaz de soportar fatigas y penas: sin duda alguna sabrá honrar a un buen amante. Esta es la razón por la que, según Sócrates, Calias debería seguir el ejemplo de los mejores atenienses, Temístocles, Pericles y Solón¹²⁴⁹, y averiguar qué ejercicios convierten a los espartanos en los mejores líderes (VIII 37-39).

Con algunas alabanzas más a Calias y su familia, Sócrates cierra su discurso, no sin antes disculparse por haber hablado demasiado seriamente para lo que corresponde a un simposio. Su última palabra será para la ἀρετή (VIII 41-43).

¹²⁴⁶ 178E. Para este problema A. Rapaport, "Ad Xenophontis Convivium VIII 32 sq.", *Eos* 28 (1925) 49-50. Para un buen estudio de esta modalidad de ejércitos propia de las comunidades espartanas y dorias v. E. Bethe, "Die Dorische Knabeliebe, ihre Ethik und ihre Idee". *Rheinisches Museum* 62 (1907) 438-475.

¹²⁴⁷ Esto sí que es comentado por Pausanias (Plat. *Symp.* 182B).

¹²⁴⁸ Cf. *Mem.* I 5, 2; IV 4, 17.

¹²⁴⁹ Cf. *Mem.* II 6, 13; III 6, 2.

III.4.7.4 ESTUDIO DE LOS PARALELOS

Si hay algo que ha quedado claro tras este minucioso análisis del contenido del λόγος ἐρωτικός es que son pocas las ideas del mismo para las que no existe un claro paralelo en la literatura socrática. Estos paralelos no sólo se encuentran en el Sócrates de las *Memorables* o en el platónico del *Simposio*, del *Fedro* o incluso del *Lisis* sino también, y lo que es más grave, en los discursos del *Simposio* platónico que su autor colocó en boca de Agatón, Pausanias y Fedro¹²⁵⁰.

Tal vez sería posible explicar algunos de estos paralelos como meros tópicos comunes a toda la literatura erótica de la época. Sin embargo, la existencia de otros tan claros como la alusión a Afrodita Urania y Pandemos¹²⁵¹ o la del ejército de amantes¹²⁵² parecen rechazar tal posibilidad.

El análisis del λόγος ἐρωτικός se nos muestra de esta manera bastante sorprendente.

Los resultados obtenidos parecen obligarnos a realizar un exhaustivo análisis de los paralelos con un doble objetivo. Primero: discutir los paralelos entre el Sócrates platónico (*Simposio*, *Fedro*, *Lisis*) y el λόγος ἐρωτικός de modo que podamos determinar qué ideas

¹²⁵⁰ Para la relación del λόγος ἐρωτικός con los discursos de Pausanias y Fedro cf. J. Bruns, "Attische Liebestheorien und die zeitliche Folge des platonischen Phaidros sowie der beiden Symposien". *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 5 (1900) 17-37.

¹²⁵¹ Xen. *Symp.* VIII 9 = Plat. *Symp.* 180D.

¹²⁵² Xen. *Symp.* VIII 32 = Plat. *Symp.* 178E.

son más características del Sócrates de Jenofonte y cuales, siendo comunes a ambos autores, han podido pertenecer al Sócrates histórico.

Segundo: averiguar hasta qué punto los discursos de Agatón, Pausanias y Fedro coinciden con el λόγος ἐρωτικός de Jenofonte y ver si las ideas contenidas en estos paralelos pertenecieron al Sócrates histórico o si, más bien, derivan de las lecturas de Jenofonte y de su propia concepción de Sócrates.

Para facilitar la consecución de ambos objetivos elaboraremos primeramente un listado de los paralelos del λόγος ἐρωτικός con el *Simposio*, el *Fedro* y el *Lisis* de Platón.

A) El *Simposio* de Platón

a.1) Agatón

- El Amor tiene un gran poder sobre la naturaleza (186A=VIII 1).
- El Amor es un dios (195A=VIII 1) y el más bello de los dioses.
- El Amor habita en el alma humana (195E=VIII 1).

a.2) Fedro

- El amor es un dios muy grande (poderoso) (188A=VIII 1).
- La relación entre amante y amado resulta provechosa ya que induce a practicar la virtud (178C=VIII 27).
- Las mejores y mas grandes hazañas son llevadas a cabo por las personas más nobles (178D=VIII 32).
- Ejército de amantes y amados (178E=VIII 32).
- El mejor ejemplo de amantes: Aquiles y Patroclo (180A=VIII 31).

El paralelo (178D=VIII 32) no expresa exactamente lo mismo en Platón que en Jenofonte. En el discurso de Fedro, se ascriben las buenas obras a la φιλοτιμία, mientras que en el λόγος ἐρωτικός son consecuencia de la búsqueda de la fama ἔπαινος.

La idea de un ejército de amantes (178E=VIII 32) es claramente condenada por el Sócrates jenofónico, y es atribuida a Pausanias en lugar de a Fedro.

En el λόγος ἐρωτικός, Aquiles puede ser el amante de Patroclo, mientras que, en el *Simposio* de Platón, Patroclo es el amante de Aquiles.

a.3) Pausanias

- El Amor es un dios (180D=VIII 1).
- Existen dos "Amores" (180D=VIII 9).
- En Élide, los amantes se acuestan juntos sin ningún problema y nadie piensa que estén haciendo algo malo (182B=VIII 11).
- El buen amante no tiene nada que ocultar (182E=VIII 11).
- El amor del alma es preferible al del cuerpo (183D=VIII 12).
- El amante educa al amado (184E=VIII 23).

El paralelo (180D=VIII 9) no es exactamente igual en ambos autores. En el discurso de Pausanias, la idea de la existencia de dos Afroditas es mucho más clara que en el λόγος ἐρωτικός de Jenofonte; Sócrates mismo comenta que no sabe y que puede tratarse de dos advocaciones distintas para una misma deidad.

a.4) Sócrates (+Diotima?)

- El Amor es grande (poderoso) (202D=VIII 1).
- Él posee mucho poder sobre la naturaleza (207A-C=VIII 1).
- El amante educa al amado (209C=VIII 23).
- Los buenos amantes piensan el uno en el otro aunque no estén juntos (209C=VIII 18).
- El amor del alma es preferible al del cuerpo (210BC=VIII 12).
- Un hombre libre no debe enamorarse de un muchacho sólo por su cuerpo (210D=VIII 23).
- El Amor es poderoso (212B=VIII 1).

Aunque los paralelos positivos son, desde luego, importantes, no deberíamos olvidar los paralelos negativos que encontramos en esta sección:

Diotima reconoce el poder del amor (202D; 205D) tanto como el mismo Sócrates (212B). Sin embargo, ella no considera el Amor un dios sino un δαίμων (202D), algo a medio camino entre un dios y un hombre. Aunque Jenofonte, en el λόγος ἐρωτικός, también usa la palabra δαίμων para definir el Amor, él la usa como sinónimo de θεός, poniendo al δαίμων Amor en el mismo nivel que los otros dioses (VIII 1).

Diotima niega la belleza del Amor (201B), y le hace joven, no sólo en apariencia sino de hecho: él es hijo de Afrodita y, por tanto, más joven que los dioses (203BC).

El Amor de Diotima no habita en el alma humana (cf. VIII 1): él es tan pobre que no tiene hogar (203D).

B) El *Fedro* de Platón.

b.1) Primer discurso de Sócrates

- El (mal) amante trata siempre de obtener el mayor placer de su amado, provocándole un gran daño (239BC=VIII 19).
- El (mal) amante prefiere un amado débil (239C=VIII 18).
- El (mal) amante separa a su amado de sus padres (239E-240A=VIII 19).
- El amado prefiere amantes de su misma edad (240C=VIII 21).
- El aburrimiento es, para el amado, la consecuencia más lógica de su relación con un viejo (240D=VIII 15).
- El Amor es un dios (242E=VIII 1)¹²⁵³.

b.2) Segundo discurso de Sócrates.

- El amante educa al amado (253AC=VIII 23).
- La buena voluntad del amante mantiene la reciprocidad en el amor entre amante y amado (255B=VIII 18).
- Hay dos tipos de amor (266A=VIII 9)¹²⁵⁴.

C) El *Lisis* de Platón (diálogo de Sócrates)

Los paralelos del *Lisis* con el λόγος ἐρωτικός son mucho menos explícitos que los que encontramos en el *Simposio* y el *Fedro* platónico, aunque, a pesar de ello, se pueden entrever. El hecho de que todos ellos

¹²⁵³ No discurso sino diálogo.

¹²⁵⁴ No discurso sino diálogo.

encuentren una duplicidad¹²⁵⁵ en las obras platónicas antedichas hace disminuir grandemente su valor, convirtiéndose en mera confirmación.

- (Amor) dios responsable de la $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ entre los hombres (=poder sobre la naturaleza)(214AB=VIII 1).
- Lo semejante amigo de lo semejante (214B;E;221E-222A=VIII 21).
- El bueno es sólo amigo del bueno (=el amante ejemplo para el amado) (214D=VIII 23).
- Los buenos amantes se hechan de menos cuando no están juntos (215B=VIII 18).

III.4.7.5. EL SÓCRATES HISTÓRICO

Hemos llevado a cabo una lista de los principales paralelos entre el Sócrates platónico y el de Jenofonte. Aunque, como ya hemos dicho anteriormente, resulta prácticamente imposible establecer una doctrina unitaria sobre el amor socrático, los paralelos nos permitirán sin embargo trazar una línea básica de, al menos, parte del pensamiento socrático. Esto no significa que solamente estas ideas del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ que posean paralelos exactos con el Sócrates platónico deban ser consideradas como pertenecientes al Sócrates histórico. Es posible e incluso bastante probable que algunas otras le pertenezcan también pero no podemos estar seguros.

¹²⁵⁵ En la $\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$ del *Lisis* se esconde, de hecho, mucho del Eros del discurso de Agatón en el *Simposio* (199C-201C) y del de Diotima (201D; 206A). Cf. E. Lledó, *Lisis*. Madrid 1981, p. 313 n. 37.

El Amor es un gran (202D; 212B=VIII 1) dios (214B;242E=VIII 1), que posee un gran poder sobre la naturaleza (209C=VIII 23). Hay dos tipos de amor -no dos dioses- (266A=VIII 9) pero el amor del alma es mucho mejor que el otro (210BC=VIII 12), por eso un hombre libre no debería enamorarse nunca de un niño sólo por su cuerpo (210D=VIII 23).

El mal amante trata siempre de obtener el mayor placer de su amado (239BC=VIII 19). Preferirá un amado débil (239C=VIII 8) y tratará de separarlo de sus padres (239E-240A=VIII 19) para poder así obtener más fácilmente lo que desea. El aburrimiento es la consecuencia más normal de este tipo de relación (240D=VIII 15), ya que el amado tiende de forma natural a preferir amantes de su misma edad (214B; E; 221E-222A; 240C=VIII 21) antes que el cuerpo de un anciano.

Los buenos amantes, sin embargo, piensan el uno en el otro incluso cuando no están juntos (209C; 215B=VIII 18); esto sucede porque el buen amante es capaz de ganarse el respeto de su amado ofreciéndole una buena educación que lo haga mejor (209C; 214D; 253AC=VIII 23). Gracias a esta buena voluntad es posible mantener un amor recíproco entre el amante y su amado (255B=VIII 18).

Ciertamente, la existencia de todos estos paralelos entre el λόγος ἐρωτικός y los diálogos platónicos *Simposio*, *Fedro* y, en menor medida, *Lisis* confirman la historicidad de la mayoría de los plantamientos sostenidos por el Sócrates de Jenofonte acerca del amor.

Sin embargo, la realidad de este hecho no nos puede llevar a ignorar la enorme diferencia doctrinal que separa al Sócrates de Jenofonte y de Platón a la hora de abordar el fenómeno erótico,

diferencia que va mucho más allá de una simple evolución de pensamiento¹²⁵⁶.

Si la historicidad de los planteamientos socráticos del λόγος ἐρωτικός está garantizada, ¿podemos decir lo mismo de los del Sócrates platónico? Parece ser que no. En efecto, la mayoría de los estudiosos modernos están convencidos de que el Sócrates platónico va mucho más allá del Sócrates histórico en sus argumentaciones sobre el amor¹²⁵⁷. No en vano el *Simposio* y el *Fedro* se han venido considerando como pertenecientes al grupo de los llamados "diálogos ideológicos", donde se supera la mera evocación de la filosofía socrática y se trasciende ya a la doctrina de las ideas defendida por Platón¹²⁵⁸.

El propio Platón nos pudo dejar indicaciones en este sentido. Cuando Diotima afirma "estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterios también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte; pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquellas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte"¹²⁵⁹, es muy posible que esté marcando el límite hasta donde llega Sócrates para dejar paso a Platón¹²⁶⁰.

En todo caso, el λόγος ἐρωτικός de Jenofonte bien podría servirnos como bisturí para aislar al Sócrates histórico de los influjos

¹²⁵⁶ Para la concepción del amor en Platón, amplia bibliografía en M. Martínez, *Banquete*. Madrid 1986, p. 153 n. 19.

¹²⁵⁷ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 77 y esp. n. 1.

¹²⁵⁸ A. E. Taylor, *Plato. The man and his work*. London 1937, p. 209.

¹²⁵⁹ Plat. *Symp.* 209E.

¹²⁶⁰ J. Stenzel, *Plato's method of dialectic*. Oxford 1940, p. 4 s.; F. M. Cornford, *La Filosofía no escrita*. Barcelona 1974, pp 127-146 y esp. 139.

platónicos, aunque sea en su nivel doctrinal más bajo pues, como ha señalado Guthrie¹²⁶¹, no parece lógico que Platón pusiera en boca del maestro argumentos completamente platónicos, ni que Sócrates tuviera sobre el amor la misma imagen terrenal que el resto de sus contemporáneos. Lo más probable es que Jenofonte se haya quedado corto y que muchos de los argumentos platónicos estuvieran al menos en potencia en la mente del filósofo.

III.4.7.6. SÓCRATES VS AGATÓN, PAUSANIAS Y FEDRO

En el caso particular de los discursos de Agatón, Fedro y Pausanias, la existencia de paralelos entre éstos y la obra de Jenofonte no demuestran que tales ideas pertenecieran realmente al Sócrates histórico. Más bien podría representar la influencia de las lecturas de Jenofonte en general o del mismo *Simposio* de Platón...

Sin embargo, si algunas de estas ideas encuentran contrapartida en los mismos discursos del Sócrates platónico, el problema estaría prácticamente resuelto: no habría ninguna razón objetiva para rechazarlas como espúreas.

De hecho, esto es lo que ocurre:

a) Sócrates (+Diotima) en Plat. *Symp.*=Pausanias, Agatón, Fedro=λόγος ἐρωτικός.

-El Amor es grande, su poder lo alcanza todo (202D; 207AC; 212B=186A (Agat.); 178A (Fedr.)=VIII 1).

¹²⁶¹ Loc. cit.

-El amor del alma es preferible al del cuerpo (210BC=183D (Paus.)=VIII 12).

-El amante educa al amado (209C=184E (Paus.)=VIII 23).

b) Sócrates en Fedro= Paus., Agat., Fedr.=λόγος ἐρωτικός.

-El Amor es un dios (242E=195A (Agat.); 178A (Fedr.); 180D (Paus.)= VIII 23.

-Hay dos tipos de amor (266A=180D (Paus.)= VIII 9).

Es posible, por tanto, decir que estas ideas muy probablemente pertenecieron al Sócrates histórico. Así la idea de un dios Amor (VIII 1), terriblemente poderoso y con dos "caras", una buena y otra mala, una dirigida al alma y otra al cuerpo (VIII 9; VIII 12) es, según lo que podemos saber, perfectamente socrática. Podemos decir mas o menos lo mismo con respecto a la justificación moral del amante: el amante debería educar al amado con el fin de hacerlo mejor (VIII 23).

De hecho, sería perfectamente posible atribuir esas ideas al Sócrates histórico dejando aparte los discursos de Agatón, Pausanias y Fedro. Sin embargo, hay dos importantes razones que nos impiden hacerlo: por un lado, hay algunos paralelos entre estos tres discursos y el λόγος ἐρωτικός que no están atestiguados en el Sócrates platónico; por otro lado, cuando tabulamos los paralelos, algo curioso se presenta ante nuestra vista:

Agatón	Fedro	Pausanias	Soc.(+Diot.)	Soc en <i>Fedr.</i>
186A=1	178A=1	180D=1	205D=1	239BC=19
195A=1	178C=27	180D=9	207A-C=1	239C=8
195E=1	178D=32	182B=34	209C=23	239E=19
	178E=32	182E=11	209C=18	240C=21
	180A=31	183D=12	210BC=12	242E=1
		184E=23	210D=23	253AC=23
			212B=1	255B=18
				255D=18
				266A=9

(Las cifras de la derecha refieren a las secciones del capítulo VIII del *Simposio* de Jenofonte)

Tenemos, por tanto, las siguientes series:

Agatón: 1, 1, 1

Fedro: 1, 27, 32, 32, 31

Pausanias 1, 9, 34, 11, 12, 23

Soc.(+Diot): 1, 1, 23, 18, 12, 23, 1

Soc. en *Fedr.*: 19, 8, 19, 21, 1, 23, 18, 18, 9

Como podemos ver, la secuencia de tópicos en los discursos de Agatón, Pausanias y Fedro es mucho más paralela con ésta del λόγος ἐρωτικός que la secuencia en los discursos de Sócrates¹²⁶², y que sus ideas son internamente mucho más lógicas y coherentes también. No

¹²⁶² En el discurso de Pausanias, 34 parece romper la progresión de la secuencia. Sin embargo, hay que notar que 34 es solo una ilustración y que no forma parte del argumento principal.

parece razonable, por tanto, dudar de la unidad interna de estos tres discursos ni negar su influencia como totalidad sobre el λόγος ἐρωτικός, y probablemente sobre el Sócrates del *Simposio* de Platón también.

Desde luego, cabría pensar que Platón escribió su *Simposio* primero y que Jenofonte simplemente lo copió. Los discursos de Agatón, Pausanias y Fedro serían, por tanto, simplemente una brillante invención de Platón, y Jenofonte habría puesto parte de este material en boca de Sócrates. De hecho, es muy probable que el *Simposio* de Jenofonte sea posterior al de Platón aunque no poseamos evidencias irrefutables en este sentido¹²⁶³.

El principal problema con esta interpretación es la atribución de la idea de el ejército de amantes (Plat. *Symp.* 178E=Xen. *Symp.* VIII 31): Platón incluye esta en el discurso de Fedro, Jenofonte la atribuye explícitamente a Pausanias. A menos que Jenofonte cometiera un simple error, lo que es difícilmente admisible en un escritor de tanta envergadura, esto nos impide aceptar la idea de que Jenofonte bebió exclusivamente de Platón.

Así que, aunque es obvio que una relación muy cercana tuvo que existir entre estos discursos y el λόγος ἐρωτικός, la naturaleza de esta relación sigue siendo incierta.

Se han manejado tres posibilidades.¹) Platón y Jenofonte bebieron en una misma fuente (¿Antístenes?), en la que Pausanias defendía el papel de Eros, y la adaptaron de diferentes maneras¹²⁶⁴. Pero, como

¹²⁶³ V. supra § III.2.

¹²⁶⁴ H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R.E.* IX.A,2 (1966) 1569-2052, col. 1886.

Thesleff argumenta¹²⁶⁵, hay tantos paralelos entre los dos *Simposios* que, si tal fuente realmente existiera, ésta tendría que haber sido otro *Simposio*, y no tenemos noticias de la composición de ningún otro *Simposio* a manos de un socrático. 2) Jenofonte combinó Platón con alguna otra fuente a la luz de sus propias nociones acerca de Sócrates¹²⁶⁶. Pero, entonces, ¿cual fue esa otra fuente? La idea de que fue un discurso público del propio Pausanias ha sido generalmente descartada por las palabras que usa Jenofonte para referirse a sus puntos de vista (cf. VIII 33). 3) La tesis más probable se ha planteado muy recientemente: todo no es más que un intento de Jenofonte por corregir el marco literario de *Simposio* de Platón y reconducir así la discusión sobre la noción socrática del eros¹²⁶⁷.

III.4.7.7. EL SÓCRATES JENOFÓNTICO

Hay muy pocas ideas en el λόγος ἐρωτικός que no tengan un claro paralelo en Platón. Estas son, sin embargo, las más importantes para nosotros pues serán las más características del Sócrates de Jenofonte. Según hemos visto, hay tan pocas ideas de este tipo que resulta prácticamente imposible construir para el Sócrates de Jenofonte una doctrina amorosa independiente de la del filósofo en Platón. Hay, sin embargo, en el *Simposio* unas cuantas ideas enteramente pertenecientes al Sócrates de Jenofonte:

¹²⁶⁵ "The interrelation and date of the Symposia of Plato and Xenophon". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 25 (1978) 157-70.

¹²⁶⁶ H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, p. 17.

¹²⁶⁷ P. A. Vander Waerdt, "Socratic justice and self-sufficiency". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XI (1993) 1-48, 10.

- Eros es un dios de la misma edad que los otros dioses (VIII 1).
- El alma llega a ser incluso más atractiva con el paso del tiempo (VIII 14).
- La seducción es peor que una violación para el amado pues ésta lleva a la corrupción de su alma (VIII 20).

Independientemente del detalle de los paralelos en el λόγος ἐρωτικός, si hay algo que se advierte como típicamente jenofónico en su concepción del amor es la sensación de un mayor aprecio por las relaciones heterosexuales¹²⁶⁸; la idea de un ejército homosexual le repugna¹²⁶⁹. El Sócrates de Platón, por el contrario, considera el amor entre hombre y mujer como algo divino pues resulta necesario para la perpetuación de la especie¹²⁷⁰; pero afirma que el más alto amor es el amor homosexual¹²⁷¹. Esto es por lo que, tal vez, el Sócrates de Jenofonte cree más que el de Platón en una verdadera igualdad entre los sexos¹²⁷². Si tenemos en cuenta que tanto Sócrates como Jenofonte eran padres de familia mientras que Platón no, esto podría indicarnos que Jenofonte ha sabido plasmar en este punto las ideas de Sócrates más exactamente que su rival Platón¹²⁷³. Al fin y al

¹²⁶⁸ Cf. II 3; II 7; II 10; IX 4; IX 5; IX 7. Cf. R. Flacelière, "A propos du Banquet de Xénophon". *Revue des Études Grecques* LXXIV (1961) 93-118, en 100.

¹²⁶⁹ VIII 32-34.

¹²⁷⁰ Plat. *Symp.* 206C.

¹²⁷¹ Plat. *Symp.* 208E-209E.

¹²⁷² II 9; II 12. Cf. *supra* § III.4.6.

¹²⁷³ Cf. R. Flacelière, *op. cit.* p. 106.

cabo la dignidad de las relaciones heterosexuales fueron defendidas por otros socráticos como Esquines en su *Aspasia* o el propio Antístenes¹²⁷⁴.

III.4.8 LA DESPEDIDA

Terminado el λόγος ἐρωτικός, Autólico se levanta para dar un paseo pues -se nos dice- era ya su hora. Su padre Licón le acompaña (IX 1). Los demás se quedan a contemplar el famoso mimo de Dioniso y Ariadna, representado por los muchachos artistas del Siracusano (IX 2-6). Después, encendidos por la representación, los comensales casados marchan a galope en busca de sus mujeres. Sólo permanecen Sócrates y algunos más que, en compañía de Calias, deciden unirse al mencionado paseo de Autólico y Licón (IX 7).

El rico Calias tenía su casa en el Pireo, a pocos kilómetros de Atenas¹²⁷⁵. El hecho de que Sócrates no se opusiera frontalmente a ir a su casa y que, además, no tuviera inconveniente en unirse a otros amigos para dar un paseo, podría confirmar que Sócrates no sintió tanta aversión al aire libre como pretende la Comedia¹²⁷⁶. El banquete termina, en todo caso, bien entrada la noche pues los invitados han tenido que acercar candiles de luz a los rostros de Sócrates y Critobulo en el célebre ἀγὼν τοῦ κάλλους celebrado entre los dos¹²⁷⁷. Que Autólico se vaya poco después a dar un paseo "porque era ya su

¹²⁷⁴ V. supra § III.3.3 y § III.3.1 respectivamente.

¹²⁷⁵ Xen. *Symp.* I 2.

¹²⁷⁶ V. supra § III.4.1.

¹²⁷⁷ Xen. *Symp.* V 2 y V 9.

hora"¹²⁷⁸ y que más tarde Sócrates pretenda acompañarlo ha suscitado una cierta polémica entre los eruditos de principios de siglo. Se trataría de determinar si estos paseos constituían una costumbre particular de Autólico y su padre¹²⁷⁹ o si eran usuales en la Atenas de esa época¹²⁸⁰. Ciertamente se encuentran en la literatura griega otros casos de paseos nocturnos pero sin que éstos puedan considerarse en absoluto una costumbre¹²⁸¹. La afición de los atenienses al paseo por la tarde está también bien documentada¹²⁸². Pero esto no es en modo alguno suficiente para postular la práctica común en Atenas del paseo nocturno. Sí existen, en cambio, evidencias dentro de la medicina griega que prueban la recomendación del paseo nocturno como instrumento eficaz para mantener la salud¹²⁸³. En cualquier caso, no nos puede extrañar demasiado que un Sócrates amante del deporte

¹²⁷⁸ ἤδη γὰρ ὥρα ἦν αὐτῷ.

¹²⁷⁹ Cf. A. Körte, "Das Schlusskapitel von Xenophon's Symposium" en W. Schuster (ed.), *Zwischen Philosophie und Kunst, Johannes Volkelt zum 100 Lehrsemester*. Leipzig 1926 y *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*. Leipzig 1927, p. 3; J. Mesk, "Der nächtliche Spiziergang in Xenophon's Symposion (9,1,7)". *Philologische Wochenschrift* 48 (1928) 683-685.

¹²⁸⁰ W. Gemoll, *Philologische Wochenschrift* 47 (1927) 676 y 48 (1928) 1364 y L. Edelstein, "Zu Xenophon's Symposion 9.1 und 9.7". *Philologische Wochenschrift* 50 (1930) 366.

¹²⁸¹ Cf., por ejemplo, D. L. VII 74: ἐπεὶ νύξ ἐστὶ Δίων περιπατεῖ. Cic. Tusc. IV 44: ambulabat noctu in publico Themistocles quod somnum capere non posset.

¹²⁸² Ael. Var. Hist. II 5.

¹²⁸³ Cf. Ps. Hippocrates Περὶ διαίτης III 68 (VI 596 L): τοῖσί τε περιπάτοισιν ἀπὸ τῶν γυμνασίων ὀξέειν, ἀπὸ δὲ τοῦ δεῖπνου βραδέειν ἐν ἀλέῃ, ὀρθρίοις τε πολλοῖσιν ἐξ ὀλίγου ἀρχόμενον, προσάγοντα ἐς τὸ σφοδρὸν, ἀποπαύοντα τε ἡσυχῇ. καὶ σκληροκοιτίῃσι καὶ νυκτοβατίῃσι καὶ νυκτοδρομίῃσι χρῆσθαι συμφέρει. Cf. también Diocles de Caristo y Ateneo de Atalía en Oríb. III 22-23.

acompañara a Autólico, pues de todas formas también debía volver a su casa.

III.5 CONCLUSIONES DEL SIMPOSIO

Dos circunstancias habrán de hacer al Sócrates del *Simposio* de Jenofonte especialmente interesante para nosotros. Primero, el hecho de que se halle inmerso en un marco literario bien conocido. Segundo, el que encuentre a su más inmediato y principal rival en el Sócrates de una de las obras más importantes de Platón, el *Simposio*.

Lo simposiaco y, más concretamente, el simposio socrático despertó ya un gran interés entre los críticos antiguos, que, desde el principio, vislumbraron su carácter de género literario independiente.

Para llegar a estas conclusiones se basaron principalmente en el *Simposio* de Jenofonte y, en menor medida, en el de Platón, ya que, a su juicio, el primero cumplía mejor una de las principales características de este género: la presencia de lo σπουδαιογέλοιο.

En efecto, lo lúdico, es decir, la música, el canto, el baile y la controvertida figura del ἄκλητος, estando bien representados desde Homero hasta Jenofonte, brillaba por su ausencia en el *Simposio* de Platón. Según esto, todo parece indicar que Jenofonte se adecuó a las exigencias del género en mucha mayor medida que su rival Platón, componiendo una obra mucho más canónica.

En principio esto nos debería llevar a otorgar una mayor credibilidad al Sócrates del *Simposio* de Jenofonte que al de Platón. Pero existen ciertos problemas cronológicos. Jenofonte reclama su presencia en el simposio que él mismo describe. Sin embargo, si admitimos la cronología más comúnmente aceptada, él sólo habría tenido ocho años cuando tuvo lugar este banquete socrático (422 a.C.).

Por otro lado, aunque el autor entraría teóricamente en el número correcto de invitados, su nombre no parece tener cabida cuando se nos describe la invitación.

Los numerosos paralelos existentes entre el *Simposio* de Jenofonte y el de Platón y la sospecha de que ambas obras debieron ser compuestas en fechas muy próximas han llevado a algunos a postular una simple copia del *Simposio* platónico por parte de Jenofonte. Las diferencias son, sin embargo, demasiado profundas como para admitir esto y la posibilidad de una fuente común debería ser también rechazada por nuestra falta de noticias sobre algún otro *Simposio* compuesto por un socrático. Por otro lado, el realismo que preside toda la obra hace pensar que necesariamente debe haber mucho de histórico en los personajes y conversaciones plasmados por Jenofonte.

A la hora de describir al maestro, Jenofonte coincide con todas las características del Sócrates platónico (nariz chata, ojos saltones, falta de calzado, excepcional resistencia física), silenciando, aunque no negando, aquellas que menciona la Comedia (calvicie ?, palidez, suciedad). Sólomente la mención de los labios gruesos de Sócrates y de su vientre abultado, dos características sin paralelo en Platón o la Comedia y que contrastan con el equilibrio corporal del filósofo alabado por Filipo, podría hacernos pensar que la ya bien establecida comparación del filósofo con sátiros y silenos pudo haber sido más importante para Jenofonte que el hecho de describir la realidad.

Aunque de la historicidad en este aspecto, en principio, no cabe dudar, dada la gran semejanza en la descripción de Sócrates por Platón y Jenofonte, las copias de un bronce original de Lisipo que han llegado hasta nosotros podrían confirmar toda la riqueza de rasgos transmitida por Jenofonte.

Las primeras diferencias entre Jenofonte y Platón aparecen en la actitud que toma Sócrates ante el simposio. Ambos al principio no quieren ir a la reunión, defienden su propia concepción de la Filosofía y rechazan la fácil visión de ésta propia de su anfitrión. Con todo, el Sócrates de Jenofonte agradecerá a Calias su invitación, alabará su belleza, nobleza y concepto de amor. El Sócrates platónico, sin embargo, trata a Agatón con suma ironía y llega tan tarde a la cena que incluso su anfitrión se verá en la tesitura de enviar a buscarle.

Tras este rechazo inicial de ambos autores ante la invitación a un banquete necesariamente se tiene que ocultar una cierta aversión a este tipo de reuniones. El análisis de las evidencias en este sentido en libros como *Protágoras*, *Fedro*, *Teeteto* y, sobre todo, *República* nos indica que Sócrates sintió un gran rechazo hacia ciertos elementos del simposio tradicional tales como el exceso de lujo, la gula, lujuria, molicie, las borracheras y la falta de conversación camuflada con cortesanas o flautistas. Esta opinión se muestra coherente con la actitud de Sócrates en ambos *Simposios*. Ahora bien, la imagen excesivamente intolerante y asimpótica del Sócrates del *Simposio* platónico podría interpretarse como un excesivo celo del autor por mostrarnos un filósofo completamente contrario a este tipo de reuniones. Imagen que habría sido corregida más tarde por el propio Jenofonte: y es que, en verdad, se nos antoja difícil que un Sócrates de semejante carácter pudiera haber estado rodeado de tantos amigos y discípulos.

Esta mayor tolerancia del Sócrates de Jenofonte se plasma también a la hora de abordar la presencia de la música y la danza en el banquete. El filósofo en el *Simposio* de Jenofonte declara abiertamente su particular interés por el baile, mostrándose tolerante e incluso a veces agrado por la presencia de bailarinas y flautistas en el banquete. En Platón, la situación es más radical. Sabemos por el

Menéxeno que Sócrates sabía bailar; en *Eutidemo* y *Laques* se le reconoce por otro lado discípulo de los músicos Damón y Cono. Sin embargo, el Sócrates platónico no admite en absoluto la presencia de bailarinas y flautistas en el banquete. La mencionada desgana de Sócrates en aceptar la invitación a ambos *Simposios* y el hecho de que también en el *Simposio* de Jenofonte reconozca que los invitados deberían ser capaces de divertirse por sí mismos podría demostrar la historicidad de tal aversión. De ser así, Jenofonte habría descrito un simposio más tradicional mientras que Platón habría sabido plasmar más nítidamente las preferencias del filósofo. Con todo, esto no quiere decir que la tolerancia mostrada por el Sócrates de Jenofonte ante los hechos consumados deba ser vista como algo antihistórico.

Donde sí parece existir un mayor acuerdo entre el Sócrates de Jenofonte y Platón es a la hora de exaltar las excelencias de la práctica de la gimnasia, un mero apéndice del baile, al menos en el *Simposio* de Jenofonte. Sócrates predica en Jenofonte un desarrollo integral y equilibrado del cuerpo. Que Sócrates fue un asiduo de los gimnasios se ve confirmado por las *Memorables* y por el testimonio platónico de *Cármides*, *Eurifrón*, *Lisis* y, sobre todo, de la *República*.

El motivo del vino no podía estar tampoco ausente como tema central del banquete. Su presencia es constante en ambos *Simposios*: los dos se abren con la entonación del peán y terminan con una borrachera generalizada. Sin embargo, la actitud de Sócrates ante esta bebida es completamente diferente en ambas obras. Así mientras Platón muestra un Sócrates intemperado, que bebe de grandes copas y nunca se emborracha, el Sócrates de Jenofonte defiende un beber moderado, prefiere beber de las copas más pequeñas y reconoce sufrir los efectos del alcohol. A esto hay que añadir un Sócrates jenofónico que asume el papel de simposiarco frente al platónico que no lo es.

El Sócrates del *Simposio* platónico se muestra en su actitud hacia el vino más cercano a los argumentos que se esgrimen en el *Protágoras*; Jenofonte nos presenta, en cambio, un Sócrates más en consonancia con las ideas vertidas en *Fedro*, *República* y, sobre todo, *Leyes*. Siendo *Protágoras* el diálogo de cronología más cercana a Sócrates, el *Simposio* de Platón se ajustaría más en este tema al Sócrates histórico. Para el Sócrates de Jenofonte cabría postular un influjo de la célebre ἐγκράτεια predicada por Antístenes, ἐγκράτεια de la que por otro lado hace gala Sócrates en otros muchos lugares de la obra socrática de Jenofonte.

Sócrates abordará también en el *Simposio* el problema de la enseñanza de la virtud. Para ilustrarlo alude primero a la diferente naturaleza del hombre y la mujer, una diferencia basada sobre todo en cualidades físicas (olores y vestidos), para acabar después en la enseñanza de la ἀνδρεία. El Sócrates jenofónico defiende para la naturaleza de la mujer un particular igualitarismo con el hombre, admitiendo en ella hasta la capacidad de aprender una virtud tan típicamente masculina como la ἀνδρεία. El hecho de que la mujer pueda ser enseñada convierte al marido, según el filósofo, en el principal responsable de su educación.

-----Todas estas ideas se encuentran también presentes en el *Económico* de Jenofonte, ya en boca del maestro ya por medio de las palabras de Iscómaco. Sin embargo, el Sócrates de Platón y las *Memorables* no llegan tan lejos como para postular la enseñanza de la ἀνδρεία a la mujer, salvo en la tardía *República*, donde un Sócrates ya más platónico que socrático admitirá también esta posibilidad.

La alusión a una misma cita de Teognis a la hora de ilustrar la καλοκάγαθία plantea el problema de hasta qué punto Jenofonte es independiente de Platón en estos temas: la misma cita con una variante

inexistente en la tradición directa de Teognis aparece en el *Simposio* de Jenofonte, en *Memorables* y en *Menón*. La sucesión de tópicos y la extensión en su tratamiento parece sugerir una lectura de Platón por parte de Jenofonte. La existencia de una posible fuente común parece, sin embargo, rechazable por falta de evidencias.

Pero, en el terreno ideológico, sin duda el punto central del *Simposio* de Jenofonte lo constituye el λόγος ἐρωτικός pronunciado por Sócrates en el capítulo VIII. Por medio de éste, el filósofo expondrá a sus discípulos sus principales ideas acerca del amor, sobre todo en su vertiente homosexual.

Esta homosexualidad de la que hace gala el filósofo y de la que está impregnada no sólo la atmósfera del *Simposio* sino también diversas obras de Platón no constituyó un fenómeno aislado en la sociedad ateniense de aquel tiempo. Las pinturas de los vasos, las evidencias literarias y un pormenorizado análisis de la situación legal de la época nos revelan cómo, de hecho, era un fenómeno bastante frecuente y perfectamente admitido por la sociedad, aunque sujeto, eso sí, a una cierta normativa de carácter ético.

Será dentro de esta sociedad donde Sócrates expondrá sus ideas. Hablará así del amor como un gran dios de extraordinaria influencia. Preconizará la superioridad del amor del alma con respecto al del cuerpo por ser éste el único conducente a la reciprocidad y el principal causante de los mayores bienes para amado y amante.

La mayor parte de los argumentos que sobre el amor leemos en el λόγος ἐρωτικός del *Simposio* de Jenofonte encuentran un fiel reflejo en las obras de Platón. Aunque esto garantiza su historicidad, no debemos ignorar las amplias diferencias doctrinales que separan a ambos autores. ¿Cuál de ellos está más cerca del Sócrates histórico? Los críticos modernos han expresado en general la opinión de que

Platón ha superado con creces al Sócrates histórico en sus planteamientos sobre el amor: de hecho el *Simposio* y el *Fedro* se consideran diálogos de fuerte influencia platónica al abordarse ya en ellos la teoría de las ideas. Jenofonte podría ayudarnos para entresacar al Sócrates histórico de los diálogos de Platón, sin que esto suponga necesariamente encorsetar al Sócrates histórico con la sencillez de sus planteamientos.

La existencia de los paralelos nos obliga, por otra parte, a plantearnos el grado de dependencia de Jenofonte con respecto de Platón en la construcción de una doctrina sobre el amor. En este sentido tiene mucho que decir el hecho de que también existan paralelos entre lo que afirma el Sócrates de Jenofonte en el λόγος ἐρωτικός y los discursos que aparecen en boca de Fedro, Pausanias y Agatón en el *Simposio* platónico.

Tales discursos podrían ser una brillante invención de Platón, lo que indicaría, sin lugar a dudas, una copia directa de éste por parte de Jenofonte. Sin embargo, también existen fuertes discrepancias. Platón otorga la idea de un ejército homosexual a Fedro, Jenofonte a Pausanias; Platón hace a Aquiles el amante de Patroclo, Jenofonte invierte los papeles. Esto debería precavernos de aceptar, sin más, una copia directa por parte de Jenofonte.

Por otro lado, la fuerte coherencia interna de los discursos de Fedro, Pausanias y Agatón y su influencia no sólo sobre el λόγος ἐρωτικός sino también sobre los discursos de Sócrates en el *Simposio* y *Fedro* platónicos podría estarnos sugiriendo de algún modo la posibilidad de una cierta preexistencia de estos discursos como fuente independiente. De existir esa fuente, ¿cuál fue? ¿Un diálogo socrático de Antístenes con Pausanias como protagonista, que luego sufrió diferentes adaptaciones? ¿Un discurso público de Pausanias? Ninguna

evidencia existe en este sentido. Podemos decir, por tanto, que existiendo sin duda una relación entre el *Simposio* de Jenofonte y el de Platón, la exacta naturaleza de ésta permanece sin embargo en la oscuridad. Por otro lado, la existencia de paralelos también con el *Fedro* platónico nos garantizan un buen conocimiento de la obra de Platón por parte de Jenofonte.

Demasiado escasas son las ideas del Sócrates de Jenofonte que no tienen paralelo en Platón como para intentar atribuirle una doctrina propia relativa al amor. Pero, dejando a un lado la exactitud de los paralelos, el λόγος ἐρωτικός sí nos deja entrever un mayor aprecio de las relaciones heterosexuales por parte de Jenofonte que por parte de Platón. En esto muy probablemente debemos ver un hecho histórico: sabemos que Sócrates estuvo casado, al contrario que su discípulo Platón. Jenofonte parece compartir el aprecio del filósofo por el matrimonio. Al menos, así lo sugiere la reacción de Sócrates y los comensales ante el mimo de Dioniso y Ariadna, que sirve para cerrar el *Simposio* de nuestro autor. Tal vez debemos ver aquí la mayor diferencia ideológica entre el Sócrates de Jenofonte y el de Platón. Las evidencias externas parecen dar la razón a Jenofonte. Antístenes, otro importante discípulo de Sócrates, defendió la importancia del matrimonio. Y lo mismo hizo el socrático Esquines al describir en uno de sus diálogos a Jenofonte y su mujer recibiendo enseñanzas sobre el amor marital por parte de Aspasia. El respeto de Sócrates por el matrimonio debió ser, por tanto, un hecho histórico, siendo los extremos homosexuales algo atribuible al propio de Platón.

La clausura de *Simposio*, tal y como nos es descrita por Jenofonte, es decir, con un Sócrates que no tiene ningún inconveniente en acompañar a Autólico desde el Pireo hasta Atenas, demostraría que el

filósofo no odió tanto la vida a aire libre como ha pretendido la Comedia.

IV. MEMORABLES

IV.1 LAS MEMORABLES COMO GÉNERO LITERARIO

Las *Memorables* son, sin duda alguna, la obra de mayor calado dentro de los escritos socráticos de Jenofonte. Durante mucho tiempo se las consideró un trabajo con pretensiones históricas¹²⁸⁴, aunque hoy en día ya prácticamente todo el mundo¹²⁸⁵ está de acuerdo en su total y completa pertenencia al género de los λόγοι Σωκρατικοί, donde la literatura prima por encima de la biografía o la historia¹²⁸⁶.

¹²⁸⁴ Cf. A. Döring, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*. München 1895; Más recientemente H. v. Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. Kgl. Danske Vidensk. Selks. Hist.-filol. Meddel. VIII, 1. Kjøbenhavn 1923.

¹²⁸⁵ W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur* III,1. München 1940, p. 223; J. Stenzel, "Sokrates". *R. E.* III A,1 (1927) 811-890, col. 865 s.; H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, pp. 14-15; U. Wilamowitz, "Phaidon von Elis". *Hermes* XIV (1879) 192 ss.

¹²⁸⁶ De hecho, Platón los consideraba simple παιδεία (*Phaedr.* 276B; 276D; *Tim.* 59B) mientras que Aristóteles los enmarcaba en el concepto de μίμησις (*Poet.* 1447 b 11) porque no sólo intentaban retratar a Sócrates tal como era. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 138. Más en C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge 1996, pp. 1-35 y, sobre todo, en D. Clay, "The origins of the Socratic dialogue" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 23-47.

De su estructura poco es lo que *a priori* podemos decir, salvo que se aprecia en ellas un nítido substrato retórico como principal elemento articulador¹²⁸⁷.

El título original griego de esta obra era Ἀπομνημονεύματα¹²⁸⁸, la traducción más correcta en latín es la que nos proporciona Aulo Gelio, *Commentarii*¹²⁸⁹. *Memorabilia* es un título completamente arbitrario dado por Leonclavio en el s. XVI.

Todo indica, como veremos más adelante, que las *Memorables* fueron un género literario inventado por Jenofonte aunque, desde luego, contó con determinados antecedentes. Heródoto habla, por ejemplo, de la existencia de una colección de dichos de Dienices¹²⁹⁰, personaje famoso por su particular sabiduría espartana. Anécdotas y dichos de los Siete Sabios fueron también conocidos antes de Sócrates (Heródoto los cita incluso con diferentes variantes en la tradición¹²⁹¹). La sabiduría tradicional del fabulista Esopo se conocía bien en el

¹²⁸⁷ Cf. A. Rabe, "Analysen ausgewählter Abschnitte aus Xenophons Memorabilien". *Philologus* LVI (1897) 601-611, que se ciñe sólo al estudio de *Mem.* I 1,1-I 1, 20. El mucho más moderno de V. J. Gray, *The framing of Socrates, the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart 1998 abarca, sin embargo, toda la obra.

¹²⁸⁸ No sabemos si se lo dió Jenofonte o algún escoliasta cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 44. Para el problema del título W. Schmid, *Griechisch Literturgeschich.* III 1. München 1940, p. 225; cf. también V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952, p. 199 n. 1.

¹²⁸⁹ XIV 3, 5.

¹²⁹⁰ VII 226.

¹²⁹¹ I 27.

s.V¹²⁹². Es posible, por otra parte, que colecciones escritas de los pitagóricos circularan ya con anterioridad a Aristóxeno¹²⁹³. Hippias de Élida, un poco mayor que Sócrates, escribió por último una συναγωγή con ciertos dichos de hombres sabios¹²⁹⁴. Entre los contemporáneos de Jenofonte cabe destacar a Aristipo, que sabemos escribió una colección de χρεῖαι sobre algunas vidas de filósofos. Sin embargo, ninguna de estas χρεῖαι era socrática¹²⁹⁵. Como ya hemos dicho, el primero en hacer algo así con Sócrates fue Jenofonte¹²⁹⁶, como fue también el primero en utilizar el título Ἀπομνημονεύματα¹²⁹⁷. Después debió ser modelo de posteriores compilaciones. Zenón escribió unas Ἀπομνημονεύματα de Crates¹²⁹⁸. Perseo llamó de igual manera a una recopilación de dichos de Zenón y Estilpón¹²⁹⁹. También Aristón compuso sus *Memorabilia*¹³⁰⁰. Que sepamos, la última recolección de este tipo fue la de los discursos de Epicteto llamada por Estobeo

¹²⁹² Herodot. II 134; cf. Ar. Vesp. 1446. Cf. A. Momigliano, *The development of Greek biography*. Cambridge-London 1993, pp. 52-53.

¹²⁹³ Cf. C. J. Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism*. Assen 1966.

¹²⁹⁴ 86 B 6 DK. Cf. V. J. Gray, *The framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart 1998, p. 163.

¹²⁹⁵ D. L. II 84 = IV A 144 Giann.

¹²⁹⁶ D. L. II 48.

¹²⁹⁷ D. Clay, "The origins of the Socratic dialogue" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, 23-47, en 33.

¹²⁹⁸ D. L. VII 4.

¹²⁹⁹ Athen. IV 162B.

¹³⁰⁰ D. L. VII 163.

Ἀπομνημονεύματα Ἐπικτήτου¹³⁰¹. Pero antes del libro que menciona Estobeo, el título ἀπομνημονεύματα tomó diferentes caminos. Así, por ejemplo, Diodoro otorgó dicho título a un libro sobre las matemáticas de Espeusipo¹³⁰². Aristodemo¹³⁰³ y Linceo¹³⁰⁴ lo utilizaron con un matiz mucho más cómico γελοῖα Ἀπομνημονεύματα, burlándose probablemente con ello de su sentido primigenio. Dioscórides¹³⁰⁵ y Favorino¹³⁰⁶ llamaron Ἀπομνημονεύματα a sus libros con el fruto de la reflexión sobre sus abundantes lecturas. De Empodos o Empedos no sabemos suficiente como para poder decir nada¹³⁰⁷.

De todas estas obras sólo han sobrevivido las *Memorables* de Jenofonte. Esto hace muy difícil averiguar qué rasgos fueron admitidos por todos como propios del nuevo género y cuáles quedaron relegados como originalidades exclusivas de nuestro autor. De todas formas, a nuestro juicio, si hay algo que resalta en *Memorables* es la ambición de su autor. Efectivamente, en esta obra Jenofonte no pretende como, por ejemplo, en el *Simposio* describirnos las ideas y actitud de Sócrates en un determinado contexto, algo que ya habían intentado otros importantes socráticos como Platón, Antístenes o Esquines, sino que

¹³⁰¹ Flor. 6,58-60; 29,84.

¹³⁰² D. L. IV 2.

¹³⁰³ Athen. VI 244 s.; VIII 338A; VIII 345B.

¹³⁰⁴ Athen. VI 282D; X 434D; XIII 583F.

¹³⁰⁵ D. L. I 63; Athen. XI 507D.

¹³⁰⁶ D. L. III 48; VIII 63; 73; etc.

¹³⁰⁷ Athen IX 370B. Para todo esto cf. E. Schwartz, "Ἀπομνημονεύματα". R. E. II (1896) 170-171.

aspira a proporcionar una imagen mucho más global del filósofo. Esto constituye verdaderamente la principal innovación en *Memorables*. El autor proclama como uno de los objetivos preferentes de su obra el demostrar cómo Sócrates hacía mejores a los que le acompañaban. La denodada insistencia con que Jenofonte repite este mismo principio en cada una de las conversaciones con el filósofo¹³⁰⁸ nos hace pensar que su interés en este aspecto iba mucho más allá de la mera defensa del maestro ante el cargo de corrupción de la juventud tal como había sido formulado por Ánito y Polícrates¹³⁰⁹ en sus respectivas κατηγορίαι. Parece mucho más como un plan de vida del propio Sócrates de Jenofonte. De acuerdo con este plan de vida, se producirán las numerosas conversaciones y es precisamente la sucesión de los diferentes interlocutores lo que nos proporcionará, al final, el retrato completo de Sócrates. Es decir, por primera vez en la literatura socrática, los interlocutores del maestro se han convertido en objeto mismo de filosofía¹³¹⁰.

Tal vez sea ésta el alma de *Memorables* y el más importante principio que habría de guiar también la producción de posteriores recopilaciones como la de Crates por Zenón o la de Zenón y Estilpón a manos de Perseo. En cualquier caso, dadas las evidencias disponibles, no parece posible decir mucho más.

¹³⁰⁸ La larguísima lista de lugares en V. J. Gray, *The framing of Socrates, the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart 1998, p. 11.

¹³⁰⁹ V. supra § II.4.6 para Anito e infra § IV.4.1 para Polícrates.

¹³¹⁰ Cf. D. K. O'Connor, "The erotic self-sufficiency of Socrates: a reading of Xenophon's *Memorabilia*" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 151-180, concretamente 152-4.

IV.2 CRONOLOGIA E HISTORICIDAD

En general las *Memorables* están constituidas por un rico anecdotario de dichos y hechos de Sócrates, sin que se pueda advertir en ellos un claro hilo conductor. Esta circunstancia ha llevado a muchos a considerar las *Memorables* como un mero acopio de notas que, con diferentes objetivos y cronología, habría sido llevado a cabo por Jenofonte con la idea de una posterior y definitiva publicación¹³¹¹.

Dentro de este cúmulo informe de anotaciones se pueden distinguir, sin embargo, dos partes claramente diferenciadas. Una primera, constituida por una defensa de Sócrates (I 1,1-I 2,64), estaría en clara relación con la *Apología* del mismo Jenofonte¹³¹². Una segunda parte, mucho más extensa, recogería propiamente el anecdotario de conversaciones y discursos de Sócrates que, redactado al modo de los λόγοι Σωκρατικοί, constituiría el corpus principal de la obra (I 3,1-IV 8,1).

La falta de una clara trabazón entre estas dos partes ha llevado a muchos a cuestionarse la unidad de las *Memorables*, preconizando incluso la independencia de una o varias de sus partes y adjudicándoles diferentes cronologías¹³¹³.

¹³¹¹ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 5; W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 26.

¹³¹² Para las relaciones entre *Apología* y "Defensa" (*Mem.* I 1,1-I 2,64) cf. A. Busse, "Xenophons Schutzschrift und Apologie". *Rheinisches Museum* LXXIX (1930) 215-229.

¹³¹³ En este sentido, tras el primer intento de A. Döring, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*. München 1895, destaca, entre otros, el pormenorizado análisis de H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, pp. 13-77. Como contrario a esta tesis, es decir, como firme defensor de la unidad de las *Memorables* se nos presenta, sin

No es este el lugar para hacer acopio de la multitud de cronologías que, con mayor o menor fortuna, se han venido proponiendo desde el siglo XIX¹³¹⁴. Una cosa como ésa, lejos de aclararnos el panorama, podría llevarnos a una decepcionante e innecesaria confusión. Por ello, preferimos ceñirnos en este sentido a los últimos estudios llevados a cabo por Chroust¹³¹⁵, heredero en gran medida de los postulados de Maier, pues su rigor en el análisis de las escasas evidencias existentes es el que más confianza nos proporciona.

Chroust admite la publicación por separado de *Mem.* I 1,1-I 2,64¹³¹⁶. Se apoya para ello en la diferencia temática existente entre esta parte y el resto de las *Memorables*, así como en la propia formulación del título griego de esta obra. En efecto, las *Memorables* eran conocidas en el mundo griego con el título de *Ἀπομνημονεύματα*. En *Mem.* I 3,1, Jenofonte afirma "escribo lo que recuerdo (ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω) que se ha dicho acerca de estos temas". Este διαμνημονεύσω pudo haber inspirado el título de la obra ya que ni ἀπομνημονεύω ni διαμνημονεύω figuran, sin embargo, en

embargo, O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 50, apoyado de cerca por H. Breitenbach, "Xenophon". *R. E.* IX A2 (1967) 1569-2052, col. 1779.

¹³¹⁴ Para un exhaustivo análisis de toda esta bibliografía cf. V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952, pp. 196-198 y nn.

¹³¹⁵ pp. 44-47.

¹³¹⁶ Otro ejemplo de como Jenofonte incorporó más tarde a una unidad más amplia un escrito concebido en sus orígenes como independiente lo tenemos en el comienzo de las *Helénicas* donde I 1-II 2 fue escrito en principio para concluir la obra de Tucídides sobre la guerra del Peloponeso y al final acabó siendo empalmado por el autor a su relato sobre la historia de Grecia.

Mem. I 1,1-I 2,64, lo que podría demostrar su independencia. *Mem.* I 3,1 constituiría así el auténtico comienzo de la obra¹³¹⁷.

Si admitimos esta tesis, *Memorables* I 1,1-I 2,64 tuvo que ser necesariamente redactado entre 392-390 a.C, es decir poco después de la publicación del *Panfleto* de Polícrates en 393-2 a.C¹³¹⁸ al que hace continua referencia¹³¹⁹.

La aceptación de esta cronología para la primera parte de *Memorables* conlleva necesariamente la idea de una posterior redacción de la *Apología* de Jenofonte, que hemos datado de acuerdo con la muerte de Ánito en 385-384 a.C¹³²⁰. De ser cierto esto explicaría por qué algunos han interpretado *Apología* 20 como un escueto resumen de *Memorables* I 2,49-55¹³²¹.

Para el resto de *Memorables* (I 3,1-IV 8,11) lo más razonable es suponer una datación en torno al 370 a.C: la conversación entre Sócrates y el joven Pericles (*Mem.* III 5,1-28) acerca de cómo Atenas podía recuperar su primitivo esplendor, se refiere sin duda a la situación de Grecia tras la batalla de Leuctra en 371 a.C¹³²². Esta datación explicaría por, otra parte, el hecho de que *Mem.* IV 8,1-11 no parezca más que un mero resumen de la *Apología*.

¹³¹⁷ Para esto cf. también V. J. Gray, *The framing of Socrates: the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart 1998, p. 9.

¹³¹⁸ V. infra § IV.4.1.

¹³¹⁹ Las alusiones vienen introducidas por la mención del "acusador": *Mem.* I 2,9; I 2,12; I 2,26; I 2,49; I 2,51; I 2,52; I 2,56; I 2,58; I 2,60.

¹³²⁰ V. supra § II.2.

¹³²¹ Todo en § II.2 y en § IV.4.4.

¹³²² H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, p. 33.

Todos estas obras (*Mem.* I 1,1-I 2,64, *Memorables* y *Apología*) debieron ser escritas por tanto en la finca de Escilunte, en Élide, donde Jenofonte se refugió tras su exilio en 395 a.C.¹³²³.

Abordaremos ahora la historicidad de las *Memorables* ¿Qué autoridad tienen éstas a la hora de presentarnos los dichos y hechos de Sócrates? Ya hemos dicho antes que las *Memorables* se enmarcan dentro del género de los λόγοι Σωκρατικοί, donde la literatura prima sobre la biografía o la historia. Aún así es evidente que estos λόγοι Σωκρατικοί necesariamente han de apoyarse en un cierto substrato histórico, y es la calidad de este último en *Memorables* lo que trataremos de analizar aquí.

En *Mem.* I 3,8 ss., Jenofonte refiere una conversación que él mismo sostuvo con Sócrates. En otras tres ocasiones, aunque el autor no participa en los diálogos del filósofo con sus respectivos interlocutores, proclama haber estado presente en la conversación¹³²⁴. Otras veces es menos explícito y, refugiándose en unas fórmulas más o menos ambiguas con el verbo ἀκούειν, no nos queda claro si presenció las susodichas conversaciones o no¹³²⁵. En la mayoría de los casos declara simplemente saber "οἶδα"¹³²⁶ o nos refiere la información tras un escueto y ambiguo λέγεται "se dice"¹³²⁷, sin especificar el origen de su información o de su fuente. La única excepción a este proceder la

¹³²³ V. supra § II.2 y § III.2.

¹³²⁴ *Mem.* I 4,2; II 4,1; IV 3,2.

¹³²⁵ *Mem.* I 6,14; II 5,1. Cf. W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 25 n. 2.

¹³²⁶ *Mem.* I 2,53; II 7,1; II 10,1; III 3,1; IV 4,5; IV 5,2.

¹³²⁷ *Mem.* I 2,30; I 2,40; etc.

constituye la pretendida utilización del testimonio de Hermógenes que reclama Jenofonte en *Memorables* IV 8,4, aunque, por las mismas razones que ya esgrimimos para *Apología* 2, lo más probable es que no se trate más que de una garantía ficticia del autor¹³²⁸.

La conversación que se nos recoge en *Mem.* I 3,8-13 entre Jenofonte y Sócrates tiene serios visos de ser falsa. El diálogo sobre los supuestos peligros del amor hacia los muchachos hermosos surge entre ambos con motivo de un beso de Critobulo al hijo de Alcibíades¹³²⁹, a la sazón un bello mancebo. Alcibíades se casó hacia 420 a. C con Hiparete y tuvo un hijo con ella unos tres años después que se llamó también Alcibíades¹³³⁰. Si esta conversación entre Sócrates y Jenofonte hubiera tenido lugar poco antes de la marcha de este último a Asia (401 a.C), el hijo de Alcibíades habría tenido unos 14 o 15 años, lo que encaja perfectamente dentro del argumento de la conversación. El problema estriba en que esta supuesta conversación entre Sócrates y Jenofonte es muy parecida a otra que nos narra Jenofonte en su *Simposio*¹³³¹. En esta, el objeto del beso de Critobulo es el joven Clinias, primo de Alcibíades, el mismo que se nos presenta en el platónico *Eutidemo* rodeado de admiradores¹³³². El interlocutor de Sócrates no es en este caso Jenofonte sino, entre otros, el propio Critobulo, lo que por otra parte se nos muestra mucho más lógico. El enorme parecido existente entre ambas conversaciones y el hecho de

¹³²⁸ V. supra § II.3.1.

¹³²⁹ *Mem.* I 3,8; cf. también I 3,10.

¹³³⁰ Cf. Isoc. XVI 45 y Walter M. Ellis, *Alcibiades*. London 1989, p. 34.

¹³³¹ *Xen. Symp.* IV 25-28.

¹³³² 273A et passim.

que fuera Clinias, y no el hijo de Alcibíades, el verdadero y reconocido amor de Critobulo¹³³³ han hecho pensar en la falsedad de esta conversación, la única de las *Memorables* en la que Jenofonte se introduce como interlocutor de Sócrates.

Las demás, en las que Jenofonte reclama haber estado presente, no son objeto de mayor suerte. En *Mem.* I 4,1-19 se aborda el tema de la piedad. Para muchos Jenofonte supera claramente el carácter protréptico de Sócrates esgrimiendo conclusiones acerca de la virtud que el filósofo no pudo alcanzar. Es importante en este sentido señalar que Jenofonte se reconoce a comienzos de este capítulo como familiarizado con otra literatura socrática de su tiempo¹³³⁴, y que tal vez sea de esta literatura de la que provengan tales argumentos. Un diálogo de naturaleza parecida se encuentra en el *Clitofón* pseudo-platónico¹³³⁵, pero la misma fuente se ha querido ver en otros textos de procedencia muy distinta¹³³⁶. Resulta muy difícil la identificación directa de la fuente de Jenofonte por la conocida costumbre de este autor de reelaborar la información y adaptarla a sus necesidades. Algunos han postulado que los argumentos teleológicos que se exponen en este capítulo no deben andar muy lejos de la línea Anaxágoras-Arquelao-Diógenes de Apolonia¹³³⁷, mientras que otros los achacan a

¹³³³ Cf. Xen. *Symp.* IV 12-26.

¹³³⁴ *Mem.* I 4,1: ὡς ἔνιοι γράφουσὶ τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι.

¹³³⁵ 408D ss.

¹³³⁶ Eur. *Hip.* 201 ss; el mito de Protágoras en Plat. *Prot.* 320A ss.; *Tim.* 29E ss; Arist. *Part. Anim.* II 15, 658b14.

¹³³⁷ H. Breitenbach, "Xenophon". *R.E.* IXA,2 (1967) 1569-2052, col. 1791.

un estudio profundo de Antístenes¹³³⁸. Sea como sea esos razonamientos van mucho más allá del pensamiento socrático.

En *Mem.* II 4,1 la fórmula que utiliza Jenofonte para reclamar su presencia es la misma que encontramos en el *Económico*¹³³⁹, lo que ha hecho pensar que muy posiblemente estemos ante un recurso literario. En efecto, sabemos que la conversación entre Sócrates y Critobulo que Jenofonte afirma en su *Económico* haber presenciado es falsa. En el citado diálogo se hace referencia a hechos que tuvieron lugar en la batalla de Cunaxa (401 a.C.)¹³⁴⁰. Sabemos que Jenofonte estuvo allí¹³⁴¹, pero es muy improbable que Sócrates supiera tanto sobre lo que allí aconteció. De todas formas, Jenofonte continuó fuera de Grecia durante el juicio del maestro en el 399 a.C, así que es imposible que presenciara tal conversación¹³⁴². Si la conversación del *Económico* es falsa, la de *Memorables* probablemente también lo sea¹³⁴³.

El último diálogo en el que Jenofonte proclama claramente su presencia se encuentra en *Mem.* IV 3,2-18. Su argumentación es muy similar a la de *Mem.* I 4,1-19, a la que tildamos de plagada de influencias ajenas al pensamiento socrático. De hecho se ha postulado

¹³³⁸ E. C. Marchant, *Memorabilia and Oeconomicus*, (Loeb vol IV). London (1923) 1968, p. xiii. Para los detalles y principales protagonistas de esta antigua polémica v. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol IV. Napoli 1990, n. 23 concretamente en pp. 215-217.

¹³³⁹ Xen. *Oec.* I 1: ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ ... διαλεγομένου...

¹³⁴⁰ Xen. *Oec.* IV 18.

¹³⁴¹ Cf. *Anab.* I 8.

¹³⁴² S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, pp. 215 y 250.

¹³⁴³ Cf. H. Breitenbach "Xenophon". *R.E.* IXA,2 (1967) 1569-2052, col. 1837.

su mutua dependencia de una misma fuente. Lo dicho en aquella ocasión vale, por tanto, también para ésta¹³⁴⁴.

A todos estos datos, que ya de por sí cuestionan gravemente la pretendida presencia de Jenofonte en las referidas conversaciones de *Memorables*, debemos añadir todavía uno más: la presencia que reclama Jenofonte para sí en su *Simposio* (I 1) ha resultado, como la del *Económico*, ser también falsa¹³⁴⁵, lo que nos induce seriamente a creer que todo esto no es más que un mero artificio de Jenofonte para reforzar su autoridad como escritor de diálogos socráticos¹³⁴⁶.

Si las conversaciones que Jenofonte proclama haber presenciado son falsas, por otro lado, un minucioso análisis del resto de las conversaciones que se recogen en *Memorables* nos indica que tampoco éstas escaparon a la manipulación. Existen claros anacronismos. Ya hemos hablado de la conversación de Sócrates y Pericles el joven (*Mem.* III 5), donde, aunque la fecha dramática haya que situarla en el 406, año en que Pericles fue estratega, la conversación parece referirse a la situación política del año 370 a.C¹³⁴⁷. Por otro lado, la discusión de *Mem.* II 1,1-34, en la que Sócrates discute la naturaleza de la justicia con Aristipo, no pudo tener lugar hasta bien pasada la fecha del juicio de Sócrates, cuando el sistema hedonista de Aristipo estuvo ya

¹³⁴⁴ Cf. Breitenbach, *op. cit.*, col. 1829.

¹³⁴⁵ V. *supra* § III.2.

¹³⁴⁶ H. Breitenbach, "Xenophon". *R. E.* IXA,2 (1967) 1569-2052, col. 1771. Cf. también W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 25 n. 2.

¹³⁴⁷ Para el capítulo K. Jöel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Vol. II. Berlin 1901, pp. 1080-1091; cf. también A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 229 n. 32.

firmemente consolidado¹³⁴⁸. El mismo Diógenes Laercio confirma, por otra parte, el carácter ficticio de este discurso, al afirmar que Jenofonte lo escribió y lo puso en boca de Sócrates por enemistad hacia Aristipo¹³⁴⁹.

En otras ocasiones, Jenofonte pone en boca de Sócrates postulados que le pertenecen más a sí mismo que al filósofo. Es lo que sucede, por ejemplo, en *Mem.* III 1,1-III 3,14, donde Sócrates dialoga sobre el arte militar, la caballería, la estrategia y la táctica, pasajes que tienen su fiel reflejo en el *Hipárquico*¹³⁵⁰ y en la *Ciropedia*¹³⁵¹ de Jenofonte. En *Mem.* III 6,1-18 se abordan, sin embargo, problemas relativos a la economía nacional, que encuentran gran similitud con lo que leemos en el *Cinegético*¹³⁵². A esto habría que añadir el ya citado pasaje de *Mem.* III 5,1-28, donde Sócrates, hablando con Pericles el joven, está expresando en realidad las opiniones políticas de Jenofonte¹³⁵³.

Otras veces son las dudas sobre los interlocutores de Sócrates lo que pone en tela de juicio la historicidad de algunas de las

¹³⁴⁸ Chroust, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁴⁹ D. L. II 65.

¹³⁵⁰ I 3-4; I 24; I 26.

¹³⁵¹ I 6,12 ss.; VIII 5,15.

¹³⁵² Autenticidad controvertida, cf. por ejemplo A. Wilhelm, "Untersuchungen zu Xenophons πόροι". *Wiener Studien* 52 (1934) 18-56. A favor W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. esp. México 1957, p. 976 n. 111 y 979 n. 130.

¹³⁵³ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 8 y 229 n.30. Naturalmente se han querido ver otros muchos puntos aislados donde Jenofonte pone en boca de Sócrates sus propias opiniones. Ver a este respecto V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952, p. 206 n. 1.

conversaciones de *Memorables*¹³⁵⁴. Así en *Mem.* III 7,4 y III 7,9, donde Cármides es el interlocutor del maestro, Sócrates sostiene los mismos postulados que con Alcibíades en *Alc. I* 114B y 119B-124B respectivamente¹³⁵⁵. En *Mem.* IV 2,1-40, Jenofonte opta, en cambio, por Eutidemo para desempeñar el papel de Alcibíades¹³⁵⁶. Esta sustitución de Alcibíades debió de darse, sin duda, por motivos apologéticos: Polícrates acusaba a Sócrates en su panfleto de connivencia con el controvertido joven ateniense¹³⁵⁷. En *Mem.* III 5,1-28 es, como hemos visto¹³⁵⁸, por un motivo de autoridad por lo que presumiblemente Jenofonte sustituye a Critobulo en su papel de interlocutor socrático.

En general, una clara falta de rigor parece presidir todas las *Memorables* a la hora de nombrar, asignar y definir los interlocutores de Sócrates. Así en *Mem.* II 5,1-5 Sócrates habla sobre la naturaleza de la amistad con Antístenes, mientras que en *Mem.* II 6,1-39 el Sócrates de Jenofonte elige a Critobulo como interlocutor sobre el mismo tema. En *Mem.* II 7,1-14, el filósofo discute con Aristarco la ventaja de un trabajo remunerado y constructivo, en *Mem.* II 8,1-5 el elegido es

¹³⁵⁴ Chroust, *op. cit.*, p. 11.

¹³⁵⁵ En *Xen. Symp.* II 14 ss. también Cármides parece estar sustituyendo a Alcibíades.

¹³⁵⁶ Cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 97 ss. Es interesante observar que Cármides y Eutidemo aparecen juntos en *Plat. Symp.* 222B, lo que tal vez indujo a Jenofonte a utilizar sus nombres cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 307 n. 1239.

¹³⁵⁷ Cf. *infra* § IV.4.3.

¹³⁵⁸ V. más arriba, dentro de esta misma sección.

Eutero. En *Mem.* II 9,1-8 el maestro aconseja al rico Critón, en II 10,1-4 al rico Diodoro etc.

IV.3 LAS FUENTES DE MEMORABLES

Concluimos, pues, que Jenofonte no estuvo presente en las conversaciones en las que dice haber participado como interlocutor o como oyente. Aunque Jenofonte tuvo trato con el maestro¹³⁵⁹, el hecho de que las conversaciones en las que reclama su presencia sean falsas y que no exista reclamación alguna sobre las demás nos indica que trabaja mayoritariamente sobre testimonios de segunda mano¹³⁶⁰.

La mayor parte de las evidencias internas de *Memorables* se inclinan por el carácter oral de sus fuentes: el uso de expresiones con el verbo ἀκούω o la presencia del giro impersonal con λέγεται apuntan claramente en este sentido¹³⁶¹.

Sin embargo, hay también claros indicios de que Jenofonte conocía bien la literatura socrática de su época. Por ejemplo, *Mem.* I 4,1 "según un parecer que a veces se ha expresado por escrito...y que se ha expuesto con la ayuda de ciertos datos..."¹³⁶² implica necesariamente el uso de testimonios escritos. Esto no es algo exclusivo de *Memorables* pues en *Apología* 1, Jenofonte, tras exponer su objetivo

¹³⁵⁹ V. supra § I.3.

¹³⁶⁰ Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 9.

¹³⁶¹ Diogenes Laercio (II 48) afirma que Jenofonte tomó notas "ὑποσημειωσάμενος" a partir de tales testimonios orales para la posterior redacción de las *Memorables*. Para esta cuestión L. Robin, *La pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris 1942, p. 109 ss.

¹³⁶² ὥς ἔνιοι γράφουσὶ τε καὶ λέγουσι...τεκμαιρόμενοι.

de relatar lo ocurrido en el proceso de Sócrates, afirma: "es cierto que sobre este asunto han dejado escritos también otros"¹³⁶³.

Otras veces las indicaciones poseen un carácter más vago. Lo que leemos en *Mem.* IV 3,2 "otros han referido conversaciones que presenciaron, en las que Sócrates hablaba de esta manera con otros"¹³⁶⁴ parece aludir más al conocimiento por parte de Jenofonte de diversas fuentes literarias que a una simple existencia de testimonios de carácter oral. Tampoco este tipo de insinuaciones menos explícitas son exclusivas de *Memorables*. Así, por ejemplo, *Apología* 22 "es claro que se dijeron más cosas que éstas tanto por él como por los amigos que le asistieron en su defensa"¹³⁶⁵ sugiere claramente la consulta por parte de Jenofonte de otras "apologías" socráticas; mientras que en la declaración inicial del *Simposio* (I 1) "es ello que me parece a mi que de los hombres de pro merece la pena recordar no sólo lo que en serio sino también lo que estando en broma hacían"¹³⁶⁶ se vislumbra con bastante nitidez el deseo de Jenofonte de corregir la imagen excesivamente seria del filósofo que ha sido transmitida por otros escritores socráticos.

Memorables I 6,14 podría tal vez describir el modo de trabajar de Jenofonte, aunque las palabras hayan sido puestas por el autor en boca de Sócrates¹³⁶⁷: "los tesoros aquellos de los hombres sabios de antaño,

¹³⁶³ γεγράφασι μὲν οὖν περὶ τούτου καὶ ἄλλοι cf. supra § II.2.

¹³⁶⁴ ἄλλοι μὲν οὖν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο.

¹³⁶⁵ ἐρρήθη μὲν δῆλον ὅτι τούτων πλείω ὑπὸ τε αὐτοῦ καὶ τῶν συναγορευόντων φίλων αὐτῷ.

¹³⁶⁶ ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιωμαζόμενα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς.

¹³⁶⁷ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 106.

que en herencia nos los han dejado en libros por escrito, desenrollándolos en común con los amigos, los voy pasando y, cada vez que vemos algo bueno, lo sacamos aparte y lo guardamos".

Trataremos a continuación las que se han venido considerando como las principales fuentes de las *Memorables* de Jenofonte. Empezaremos por la más importante y mejor documentada: Antístenes. El hecho de que ya en la *Apología* habláramos de él¹³⁶⁸ hace innecesario examinar de nuevo, a través de su vida, su autoridad como escritor de diálogos socráticos. Muchas de las supuestas influencias de Antístenes que tratamos en aquella ocasión aparecen también en *Memorables* por el carácter a menudo paralelo que presentan ambas obras. En tal caso no las repetiremos.

IV.3.1 ANTISTENES

El mismo título por el que se conoce esta obra de Jenofonte, *Memorables* o *Ἀπομνημονεύματα*, podría dar cuenta de la gran influencia antisténico-cínica a la que se ve sometida. *Ἀπομνημονεύματα* no son más, en rigor, que una colección de dichos y hechos de un maestro recopilados por sus discípulos¹³⁶⁹; este "género" tuvo probablemente su origen en Antístenes y los cínicos, pues en seguida se vio que era el que mejor se adaptaba a su audiencia. En este sentido tenemos la anécdota que nos ha transmitido Diógenes Laercio referente a Diógenes de Sinope: "cierta vez que nadie prestaba

¹³⁶⁸ V. supra § II.3.2.

¹³⁶⁹ Hermogenes *Progymn.* 3: χρεια ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου, συντόμον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλείστον, χρησίμου τινὸς ἔνεκα. Cf. L. Robin, "Les 'Memorables' de Xenophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate". *L'Année Philosophique* XXI (1910) 1-47, en p. 27.

atención a una grave disertación suya, se puso a silbar. Como la gente se arremolinara en torno suyo, les reprochó el que se precipitaran a oír sandeces y, en cambio, tardaran tanto en acudir cuando el tema era serio"¹³⁷⁰. En general, una *χρεία* de un personaje conocido está en la base de tales ἀπομνημονεύματα, y la *χρεία* no es más que una anécdota con una implicación moral. Esta descripción de una de las expresiones literarias favoritas de los cínicos parece encajar muy bien con la estructura de las *Memorables* de Jenofonte¹³⁷¹.

En *Mem.* I 1,6-9 Jenofonte da cuenta de cómo Sócrates distinguió entre estas actividades que precisan de la adivinación y aquellas otras que, por ser predominantemente técnicas, sólo dependían de la experiencia y del conocimiento humano: "y así decía que en aquello que dejaron los dioses para hacer en virtud del aprendizaje, había que aprender, mas en las cosas que no son claras para los hombres, intentar informarse de los dioses por medio de la adivinación"¹³⁷²; algo parecido se nos refiere también en *Mem.* IV 7,10: "y si uno quería sacar mayor ayuda que la que podía dar la sabiduría humana, le daba aviso de ocuparse de la adivinación". En esta misma línea concluye Jenofonte: Sócrates "llamó impíos a éstos que, en lugar de ejercitar el sentido común, recurrían a los oráculos cuando se trataba de asuntos triviales"¹³⁷³.

¹³⁷⁰ D. L. VI 27.

¹³⁷¹ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 106 y V. J. Gray, *The framing of Socrates*. Stuttgart 1998, p. 105 ss., pero ya en J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontea et Antistheneae*. Marburg 1897, pp. 41-42.

¹³⁷² *Mem.* I 1,9.

¹³⁷³ *Mem.* I 1,9.

En esta crítica del Sócrates de Jenofonte contra los excesos en el uso de los oráculos, se han querido ver también marcadas influencias antisténico-cínicas¹³⁷⁴. En este caso las anécdotas provienen del principal discípulo de Antístenes, Diógenes de Sinope, que, según se nos cuenta, "cuando veía a intérpretes de los sueños, adivinos y a la muchedumbre que les hacía caso...pensaba que no había ser viviente más necio que el hombre"¹³⁷⁵ mientras que "a los que se inquietaban por sus sueños, les censuraba que descuidaran lo que hacían despiertos y se preocuparan en cambio tanto de lo que imaginaban dormidos"¹³⁷⁶. Se cuenta también que Diógenes una vez recriminó duramente a un hombre que, persiguiendo a un esclavo fugado, había planeado consultar con el Oráculo de Delfos, exclamando: "¡pobre hombre!, ¿intentas hacer uso del dios siendo incapaz de hacer uso de un esclavo?"¹³⁷⁷. El Sócrates de Jenofonte parece, por tanto, referir enseñanzas antisténico-cínicas cuando advierte a sus oyentes contra el uso de los oráculos en asuntos particularmente intrascendentes¹³⁷⁸.

En *Mem.* I 2,4 dice Jenofonte acerca del maestro: "y aún es de notar que tampoco del cuerpo se desentendía él ni hablaba bien de

¹³⁷⁴ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 123.

¹³⁷⁵ D. L. VI 24: ὅτε δὲ πάλιν ὀνειροκρίτας καὶ μάντις καὶ τοὺς προσέχοντας τούτοις...οὐδὲν ματαιότερον νομίζειν ἀνθρώπου.

¹³⁷⁶ D. L. VI 43.

¹³⁷⁷ Fr. V B 586,2 Giann.: ἔπειτα, καταγέλαστε, ἐπιχειρεῖς θεῷ χρῆσθαι, οὐ δυνάμενος ἀνδραπόδω χρῆσασθαι; Cf. también fr. V B 586, 17 Giann.

¹³⁷⁸ Para la postura de los cínicos ante la religión v. H. Rahn, "Die Frömmigkeit der Kyniker" en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, p. 241-257.

quienes se desentendieran". Esta misma idea se nos expone todavía más claramente en *Mem.* IV 7,9: "y aún les incitaba con muchas veras a cuidarse de la salud a los que con él andaban, así aprendiendo de los que sabían de ello todo lo que cupiera como observándose a sí mismo cada uno a lo largo de su vida, a ver qué alimento o qué bebida o qué clase de ejercicio le venía bien y cómo había de usar de ellos para llevar una vida lo más sana". Estas afirmaciones de Jenofonte se verán confirmadas de hecho por boca de su mismo Sócrates. Así, en *Mem.* I 6,7, el filósofo, poniéndose a sí mismo como ejemplo, defenderá ante Antifonte la necesaria práctica del ejercicio para un adecuado robustecimiento del cuerpo. Mientras que en *Mem.* III 12,1-8, tras reprender fuertemente a su amigo Epígenes¹³⁷⁹ por el descuido a que se tiene sometido físicamente, exaltará las virtudes del ejercicio en la consecución de un cuerpo sano. De entre todos los ejercicios disponibles sabemos por el *Simposio* que Sócrates prefirió la danza¹³⁸⁰.

Este especial interés que muestra el Sócrates de Jenofonte por el buen cuidado del cuerpo a través del ejercicio encuentra también fiel reflejo en el pensamiento cínico. Antístenes afirma que "es necesario hacer buenos hombres a aquellos que desean entrenar su cuerpo por medio del ejercicio físico, y su alma por medio de la educación"¹³⁸¹. De Diógenes sabemos que no descuido su cuerpo¹³⁸² y de Crates se nos

¹³⁷⁹ Cf. Plat. *Ap.* 33D; *Phaed.* 59B.

¹³⁸⁰ Xen. *Symp.* II 16-22: Es sin duda por la lectura de estos pasajes de Jenofonte por lo que D. Laercio afirma que Sócrates "se cuidó del ejercicio del cuerpo y lo mantuvo en buena condición física" (II 22).

¹³⁸¹ *Fr.* V A 163 Giann.

¹³⁸² Cf. *fr.* V B 583,8 Giann.

ha conservado una anécdota según la cual "era físicamente poco agraciado y cuando realizaba sus ejercicios gimnásticos suscitaba la hilaridad de quienes le veían. Pero él, alzando las manos, decía: ánimo Crates, esto es bueno para tu cuerpo y también para tus ojos, pues pronto verás a éstos que ahora se rien de tí torturados por la enfermedad, envidiando tu bienestar y reprochándose su pereza"¹³⁸³. Con todo, es Diógenes el que llega más lejos al formular la teoría de la necesidad del ejercicio físico en el logro de la virtud: "afirmaba que que el ejercicio es de dos clases: mental y físico. Gracias a la práctica constante de éste último se originan las percepciones que favorecen el ejercicio de la virtud; y una clase de ejercicio queda incompleto sin el otro; la buena salud física y el vigor están igualmente entre los bienes estimables, tanto en lo referente al cuerpo como al espíritu. Demostraba con pruebas evidentes que el ejercicio físico conduce fácilmente a la virtud"¹³⁸⁴. Esta tesis ya debió ser, sin embargo, apuntada por Antístenes pues el título de su obra *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος*¹³⁸⁵ apunta claramente hacia la integración del ejercicio físico y mental para la adquisición de la virtud¹³⁸⁶.

Esta equiparación que sostiene Diógenes de Sinope entre ejercicio mental y físico para la consecución de la virtud tenía que plasmarse necesariamente en su modelo de educación. Así se nos cuenta que Diógenes a sus alumnos "junto a otras materias les enseñaba a montar, tirar con arco, honda y jabalina"; sin embargo, "más adelante, en la

¹³⁸³ D. L. VI 91-92. Cf. también *fr.* V H 63 Giann.

¹³⁸⁴ D. L. VI 70.

¹³⁸⁵ D. L. VI 18.

¹³⁸⁶ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 125.

palestra, no permitió al profesor de gimnasia que les ejercitara más de lo necesario para lograr un aspecto sano y mantenerlos en buena forma física"¹³⁸⁷. Diógenes no era, por tanto, partidario de un excesivo ejercicio físico y en esto debió pesar mucho el desprecio que sentía por los atletas profesionales a los que calificaba de "estúpidos"¹³⁸⁸. Esto mismo podría también haberse reflejado en el Sócrates del *Simposio* de Jenofonte, cuando critica a luchadores y corredores en este caso por el patente desequilibrio de su cuerpo¹³⁸⁹.

La resistencia física de Sócrates es algo reconocido no sólo por Jenofonte, que califica al filósofo como el más duro para soportar el frío, el calor y toda clase de fatigas (*Mem.* I 2,1. Cf. también I 6,6), sino también por la Comedia¹³⁹⁰ y Platón¹³⁹¹. Se trata, sin duda de una facultad propia del Sócrates histórico que más tarde tratarían también los cínicos de hacer suya¹³⁹² y que, tal vez, como ha señalado

¹³⁸⁷ D. L. VI 30.

¹³⁸⁸ D. L. VI 49. Cf. también VI 27; 33; 60; 61; 62; V B 449; V B 451; V B 584, 11 ss.; V B 585, 14-22 Giann.

¹³⁸⁹ Xen. *Symp.* II 17

¹³⁹⁰ Amipsias *fr.* 9 K.A: καρτερικός γ' εἶ. Aristoph. *Nub.* 362: κακὰ πολλ' ἀνέχει. Cf. también 412-417.

¹³⁹¹ Plat. *Symp.* 219E-220B: Sócrates resistente al hambre, las fatigas y el frío. Cf. también D.L. II 25: Sócrates sobrevivió en varias ocasiones a la peste. Más en § III.4.1.

¹³⁹² D. L. VI 23: Diógenes gira dentro de su tinaja sobre la ardiente arena, abraza estatuas cubiertas de nieve; VI 34: anda descalzo sobre la misma. Cf. también *fr.* V B 583,8-12 Giann.

Chroust¹³⁹³, haya llegado al Sócrates de Jenofonte precisamente a través de éstos.

Sin embargo, tanto en Platón como en la Comedia esta resistencia aparece como una cualidad innata al filósofo, más proveniente de un fuerte convencimiento o de una extraordinaria fuerza de voluntad que de la práctica habitual de algún ejercicio físico. En Platón concretamente, Sócrates se avergüenza de practicar la danza en público¹³⁹⁴, no deja claro si acude a los gimnasios¹³⁹⁵ a practicar algún deporte o a contemplar a los jovencitos y, aunque defiende la importancia de la gimnasia en la formación de los niños y jóvenes¹³⁹⁶, no habla para nada de las ventajas de ésta en la vida diaria de un adulto. El fortalecimiento del cuerpo desde un punto de vista estrictamente deportivo aparece así como una preocupación mucho más específicamente jenofónica que platónica -aunque no sea negada por éste último-, que sin duda ha debido mucho a los planteamientos en este sentido de los principales representantes del movimiento cínico. No en vano Crates ejercitaba todos los días su cuerpo mediante carreras para mantenerlo sano¹³⁹⁷ y Diógenes hacía a sus alumnos ir ligeramente vestidos y descalzos sacándolos a cazar¹³⁹⁸. En esto último debió de pesar mucho la admiración que sintieron los cínicos por la figura de su

¹³⁹³ *Socrates man and myth*. London 1957, p. 123.

¹³⁹⁴ Plat. *Menex.* 236DE. Cf. supra § III.4.3.

¹³⁹⁵ Plat. *Charm.* 153A; *Lysis* 204A; *Euthyphr.* 271A.

¹³⁹⁶ Plat. *Resp.* 403C; 404B; 410C. Cf. supra § III.4.4.

¹³⁹⁷ *Fr.* V H 63 Giann.

¹³⁹⁸ D. L. VI 31.

patrón Heracles, pues sabido es que se le atribuía gran afición por deportes como la κυνηγεσία o caza con perros¹³⁹⁹.

Podemos concluir por tanto que, aunque tanto Jenofonte como Platón y la Comedia reconocen en Sócrates una extraordinaria resistencia física, el hecho de que Jenofonte achaque ésta a prácticas predominantemente deportivas deriva más bien de una interpretación de origen cínico, sin excluir que estos planteamientos hayan podido estar presentes, al menos en potencia, en el Sócrates histórico.

En *Mem.* I 2,9 Jenofonte pone en boca de Polícrates las principales críticas de Sócrates contra la democracia ateniense. Según Jenofonte, decía el acusador que Sócrates "acostumbraba a despreciar las leyes establecidas a los que con él andaban, al decir que cosa necia era designar a suerte a los gobernantes de la ciudad, mientras que para piloto nadie quiere valerse de uno sacado a suertes... y que propósitos semejantes daban alas a los jóvenes para burlarse de la constitución establecida y los convertían en rebeldes y amigos de la violencia".

La acusación de Polícrates parece tener un sólido fundamento al menos si nos atenemos a lo que nos ha transmitido Jenofonte en *Mem.* III 9,10: "pues de reyes y gobernantes Sócrates decía que no lo eran los que tenían en su mano cetro ni los que eran elegidos por un número de gentes cualesquiera ni los que por la suerte les venía ni los que por violencia o por engaño lo habían conseguido, sino los que entendían en gobernar". Atacaba Sócrates de esta manera el sistema de voto y la elección de cargos por sorteo propios de la democracia ateniense, criticando de esta manera también a sus representantes por su demagogia, incompetencia y actuación fraudulenta.

¹³⁹⁹ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp. 124-125 y nn.

Probablemente fue esta disconformidad con el régimen político ateniense lo que le llevó a expresar su admiración por las instituciones espartanas. Así, en *Mem.* IV 4,15, el Sócrates de Jenofonte ensalza a Licurgo por haber hecho de Esparta algo diferente al resto de las naciones, mientras que en III 5, 2-4 y III 5,15-16 será Pericles el que, asumiendo el papel de Sócrates, exprese su admiración por los lacedemonios¹⁴⁰⁰.

Parece difícil no poner todo esto en directa relación con alguna de las principales máximas del pensamiento cínico¹⁴⁰¹. En efecto, también Antístenes atacaba a las instituciones democráticas pues "encontraba extraño que se separara la cizaña del trigo y a los inútiles se les mantuviera a lejanos de la guerra y que, en cambio, no se apartara a los malvados de la política"¹⁴⁰². No en vano pensaba que "los estados sucumben cuando no son capaces de distinguir a los buenos de los malos ciudadanos"¹⁴⁰³ y que "tan arriesgado es entregar una espada a un loco como darle poder a un corrupto"¹⁴⁰⁴.

También era patente su disconformidad con el sistema de votación: Antístenes "sugería a los atenienses decretar que los asnos son

¹⁴⁰⁰ Cf. A. García Calvo, *Jenofonte: Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio*. Madrid 1967, p. 254 n. 93 y 255 n. 98. Cf. *infra* § IV.4.2.

¹⁴⁰¹ Un magnífico resumen del pensamiento político de Antístenes en G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 40 pp. 403 ss. Para el de los cínicos en general v. T. Dorandi, "La politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique" en M. Goulet-Gazé (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, p. 57 ss.

¹⁴⁰² D. L. VI 6.

¹⁴⁰³ D. L. VI 5: τότ' ἔφη τὰς πόλεις ἀπόλλυσθαι, ὅταν μὴ δύνωνται τοὺς φαύλους ἀπὸ τῶν σπουδαίων διακρίνειν.

¹⁴⁰⁴ *Fr.* V A 76: ἐπισφαλὲς μαινομένῳ δοῦναι μάχαιραν ἢ μοχθηρῷ δύναμιν.

caballos. Como éstos le tomaran por loco replicó -también vosotros hacéis generales por decreto sin ninguna preparación-"¹⁴⁰⁵. Tal vez fue esto lo que hizo a Crates, discípulo de Diógenes de Sinope¹⁴⁰⁶, afirmar que "hay que estudiar filosofía hasta llegar a comprender que los generales no son más que conductores de asnos"¹⁴⁰⁷.

La elección de los cargos por sorteo no gozó precisamente de una mayor consideración entre los cínicos pues de hecho sostuvieron que "no se debe confiar nada a la fortuna"¹⁴⁰⁸.

Los ataques de Antístenes a los representantes de la democracia ateniense se concretaron posiblemente en su *Πολιτικός διάλογος*¹⁴⁰⁹, donde acusaba a los políticos de demagogos¹⁴¹⁰, y en su *Aspasia*, donde se reprochaba a Pericles la pésima educación de su hijo¹⁴¹¹.

También el célebre filolaconismo de Sócrates, que hemos comentado más arriba, probablemente deba mucho a influencias antisténicas. Se dice que Antístenes, tras la batalla de Leuctra, se burló de la altivez de los tebanos al haber vencido a la superior Esparta¹⁴¹². Se le atribuía también haber llamado a Atenas morada de las mujeres

¹⁴⁰⁵ D. L. VI 8.

¹⁴⁰⁶ Cf. D. L. VI 85.

¹⁴⁰⁷ D. L. VI 92.

¹⁴⁰⁸ D. L. VI. 105.

¹⁴⁰⁹ El mismo que aparece con el título *Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* en D. L. VI 16. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 281 n. 822.

¹⁴¹⁰ Athen. V 220D.

¹⁴¹¹ Athen. V 220D.

¹⁴¹² Cf. V A 7 Giann.

por considerar Esparta la única morada de hombres¹⁴¹³. Una anécdota muy parecida se nos ha conservado de su discípulo Diógenes de Sinope¹⁴¹⁴, quien, por otra parte, afirma haber visto buenos muchachos tan sólo en Lacedemonia¹⁴¹⁵.

Por otro lado, el hecho de que el Sócrates de Platón no se muestre precisamente como un ferviente partidario de la democracia ateniense¹⁴¹⁶ podría hacernos dudar del verdadero origen antisténico-cínico de las inclinaciones antidemocráticas del Sócrates de Jenofonte. No podemos olvidar, sin embargo, que es precisamente Platón quien, en su *Critón*,¹⁴¹⁷ nos ha pintado un Sócrates escrupulosamente respetuoso con la autoridad de las leyes dictadas por el gobierno democrático ateniense. De ser cierta esta imagen, tanto la acusación vertida por Polícrates y recogida por Jenofonte, en el sentido de que el filósofo no respetaba las instituciones atenienses, como las posteriores declaraciones a este respecto del Sócrates de Jenofonte¹⁴¹⁸ tendrían que estar basadas necesariamente en materiales cínicos.

Otra importante influencia de Antístenes en Jenofonte se ha querido ver en las citas que hace Sócrates de los principales poetas griegos. En *Mem.* I 2,56, Jenofonte refiere una acusación más proveniente del panfleto de Polícrates: "decía el acusador también que,

¹⁴¹³ Cf. V A 10 Giann.

¹⁴¹⁴ D. L. VI 59.

¹⁴¹⁵ D. L. VI 27.

¹⁴¹⁶ Cf. por ejemplo *Prot.* 319B ss.; *Gorg.* 515E; *Pol.* 303A.

¹⁴¹⁷ 49E-50B.

¹⁴¹⁸ *Mem.* I 1,9 y III 9,10; v. infra § IV.4.2.

escogiendo (Sócrates) los más turbios pasajes de los más famosos poetas y apoyándose en ellos para testimonio, enseñaba a los que con él andaban a ser malhechores y tiránicos". Libanio es, si cabe, todavía más explícito al señalar que, según Polícrates, Sócrates citó a Hesíodo, Píndaro, Teognis y Homero para, malinterpretando las citas, propagar sus erróneas enseñanzas¹⁴¹⁹. Sabemos que el panfleto de Polícrates tuvo que basarse necesariamente en materiales antisténicos, ya que ningún otro socrático había escrito todavía su obra en 393 a.C. Según esto, Antístenes tuvo que adjudicar a su Sócrates citas de Hesíodo, Píndaro, Teognis y Homero. El Sócrates de Jenofonte recurre varias veces en *Memorables*, *Apología* y *Simposio* al testimonio de Teognis¹⁴²⁰, Hesíodo¹⁴²¹ y fundamentalmente Homero¹⁴²², lo que ya de por sí podría ser sospechoso de constituir una influencia antisténica.

Prácticamente nada se nos ha conservado del Sócrates de Antístenes para poder apuntalar de forma definitiva esta posibilidad. Sí conocemos, en cambio, el interés que mostraron los cínicos por el conocimiento de los principales poetas griegos. Así, por ejemplo, se dice de Diógenes con respecto a sus alumnos que "recitando de memoria los muchachos múltiples pasajes de poetas y prosistas, y de Diógenes mismo, los adiestraba de modo muy efectivo en el logro de una buena memoria"¹⁴²³. Sabemos también que los cínicos mostraron

¹⁴¹⁹ Lib. *Ap.* 62 (p. 48,7).

¹⁴²⁰ *Mem.* I 2,20=177 ss.

¹⁴²¹ *Mem.* I 2,56 y 57=*Op. et dies* 309.

¹⁴²² *Mem.* III 2,2; III 1,4 ss=*Il.* III 179; *Mem.* III 2,1=*Il.* II 243; *Mem.* IV 6,15=*Od.* VIII 171; *Mem.* I 3,7=*Od.* X 281 ss.

¹⁴²³ D. L. VI 31.

una clara preferencia por el viejo poeta de la *Ilíada* y la *Odisea*. De hecho Antístenes se nos revela, por ejemplo, un consumado experto en la interpretación de Homero con la redacción de obras como *Αἶας ἢ Αἴαντος λόγος*, *Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσέως*, *Περὶ Ὀμήρου*, etc¹⁴²⁴. Diógenes tampoco se queda atrás con títulos tan sugerentes como *Ἐλένη* o *Ἀχιλλεύς*¹⁴²⁵. Este profundo estudio de Homero del que hicieron gala los cínicos es posiblemente la principal razón de que, en la colección de dichos y anécdotas cínicas que se nos ha conservado, haya un predominio tan claro de citas homéricas¹⁴²⁶. En nuestra recopilación de noticias de los principales seguidores del pensamiento cínico no se nos ha conservado, sin embargo, ninguna cita directa de Teognis que nos sirva para corroborar esta supuesta influencia antisténica en el Sócrates de Jenofonte. Con todo, sabemos que Antístenes escribió un *Περὶ Θεόγνιδος*, del que bien podrían provenir las citas de este poeta que encontramos en el Sócrates de *Memorables* y del *Simposio*¹⁴²⁷; además se ha sospechado muchas veces que nuestra

¹⁴²⁴ *Περὶ Κάλχαντος*, *Περὶ Ὀδυσσεΐας*, *Ἀθήνα ἢ περὶ Τηλεμάχου*, *Περὶ Ἐλένης καὶ Πηνελόπης*, *Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσέως*, *Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ Κύκλωπος*, *Περὶ τοῦ Ὀδυσσέως καὶ Πηνελόπης καὶ περὶ τοῦ κυνός* (D. L. VI 15-18). Para todas estas obras y aquellas que, a pesar de tener un título menos claro, también se les ha supuesto un contenido homérico v. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol IV. Napoli 1990, n. 35, pp. 331 ss. Para la interpretación cínica de Homero cf. J. Pépin, "Aspects de la lecture antisthénienne d' Homero" en M. Goulet-Cazé (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, pp. 1-13.

¹⁴²⁵ D. L. VI 80.

¹⁴²⁶ Diógenes: D. L. VI 36=Eur. *Med.* 410; VI 52=Il. X 343 y 387; VI 53=Il. V 10 y XVIII 95; VI 55=Il. V 366 y VIII 45; VI 55=Eur. *Phoen.* 40; VI 57=Il. V 83; VI 63=Il. XVI 82 a; VI 66=Il. III 65; VI 103=Od. IV 392; VI 104=Eur. *Antiope* fr. 205 (Dindorf). Crates: D. L. VI 90=Il. I 591.

actual colección de poemas atribuidos a Teognis podría estar cuajada de interpolaciones de origen cínico¹⁴²⁸, lo que vendría a probar la amplia aceptación de que gozó este autor a manos de la secta del perro.

No todo es, sin embargo, tan favorable a la hora de postular una influencia de Antístenes en las citas del Sócrates de Jenofonte. Aparte del testimonio ya referido de Libanio, no tenemos evidencia ninguna que pruebe el supuesto interés de Antístenes por poetas como Hesíodo o Píndaro; y, de todas formas, aunque consideráramos suficiente el testimonio de Libanio, el Sócrates de Jenofonte nunca citó a Píndaro y sí lo hizo, en cambio, con un poeta como Epicarmo¹⁴²⁹. Por otra parte, el que Antístenes se nos muestre como un consumado experto en Homero no quiere decir nada. En el mismo Sócrates de Platón encontramos, sin ir más lejos, no menos de noventa citas referentes al poeta de la *Ilíada* y la *Odisea*¹⁴³⁰. Por si esto fuera poco, el Sócrates de Platón citará además abundantemente a Píndaro¹⁴³¹, cosa que, como hemos visto, contra todo pronóstico no hace el Sócrates de Jenofonte. Más sospechoso resulta, con todo, el hecho de que Jenofonte y Platón

¹⁴²⁷ D. L. VI 16. Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 296 n. 1087.

¹⁴²⁸ F. R. Adrados, *Líricos griegos*. Vol. II. Barcelona 1959, p. 123 ss, que debe mucho en este aspecto a A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnomologica*. Pisa 1953.

¹⁴²⁹ *Mem.* II 1,20.

¹⁴³⁰ No introducimos aquí la lista para no resultar farragosos. En todo caso, para un pormenorizado análisis de las citas de Homero en Platón v. J. Labarbe, *L'Homere de Platon*. Paris (1949) 1987.

¹⁴³¹ *Euthyd.* 304B; *Men.* 76D; 81B; *Phaedr.* 227B; *Theaet.* 173E. Cf. también *Resp.* 381D; 408B; 457B.

compartan una misma cita de Teognis en *Memorables* y *Menón*¹⁴³² y otra de Hesíodo en *Memorables* y *Cármides* respectivamente¹⁴³³. En la primera, concretamente, ambos autores coinciden en una misma lectura que no aparece en la tradición directa de Teognis, lo que demuestra inequívocamente la relación que debió existir entre ellos¹⁴³⁴. ¿Pudo entonces Jenofonte haber tomado sus citas de otro autor que no fuera Antístenes, en particular de Platón? Las citas que hace el Sócrates platónico de Teognis aparecen solamente en el *Menón*¹⁴³⁵, cuya fecha parece que hay que situar poco después del primer viaje de Platón a Sicilia, concretamente entre 386 y 382 a.C¹⁴³⁶. El *Menón* es, por tanto, según vimos en su momento¹⁴³⁷, posiblemente posterior a la "Defensa" de Sócrates (= *Mem.* I 1,1-I 2,64), lugar donde aparece la cita que comparten Platón y Jenofonte. Aunque en la "Defensa" la cita de Teognis es pronunciada por el mismo Jenofonte, esta misma cita aparecerá, sin embargo, después en el *Simposio* puesta en boca de Sócrates¹⁴³⁸. El hecho de que todas las citas del Sócrates de Platón alusivas a Teognis se concentren en el *Menón* podría demostrar que el citar a Teognis no fue una constante en la obra de Platón sino que

¹⁴³² *Mem.* I 2,20; Plat. *Men.* 95D. Cf. también Xen. *Symp.* II 4.

¹⁴³³ *Mem.* I 2,56 ss; Plat. *Charm.* 163B.

¹⁴³⁴ V. supra § III.4.6.

¹⁴³⁵ 95D-96A.

¹⁴³⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. IV. Cambridge 1975, p. 236.

¹⁴³⁷ V. supra § IV.2.

¹⁴³⁸ Xen. *Symp.* II 4.

constituyó una excepción motivada, tal vez, por una puntual influencia externa.

Hesíodo es citado por el Sócrates de Jenofonte en *Memorables*¹⁴³⁹. En Platón, el filósofo lo hace en *Protágoras*, *Lisis*, *Teeteto* y *Crátilo*¹⁴⁴⁰. En *Cármides*, Critias pronuncia la única cita de Hesíodo que, como hemos visto, coincide con una pronunciada por el Sócrates de Jenofonte en la "*Defensa*". El *Cármides* es de difícil datación pero parece que hay que situarlo hacia el medio del grupo de los primeros diálogos platónicos¹⁴⁴¹, en todo caso posterior a la fecha que hemos postulado para la redacción de la "*Defensa*". De ser cierto, Platón bien pudo copiar de allí la citada referencia. En cualquier caso, ninguna cita más de este poeta es común a ambos escritores, lo que demuestra que Jenofonte no copió las citas hesiódicas de Platón.

Hasta aquí, al menos, la argumentación en favor de un Sócrates de Jenofonte dependiente de las citas de Antístenes sigue estando muy lejos de ser concluyente. En efecto, una argumentación como la anterior, basada principalmente en la datación del llamado escrito de "*Defensa*", que sabemos en gran medida hipotética, no podrá ser nunca definitiva. Por otro lado, si incierta es la fecha exacta de la "*Defensa*", también lo es en gran medida la de los diálogos platónicos involucrados en dicha argumentación.

Tal vez la mejor prueba de la procedencia antisténica de las citas del Sócrates de Jenofonte nos la proporcione, al fin y al cabo, precisamente la lista de poetas transmitida por Libanio. La lista es muy

¹⁴³⁹ Xen. *Mem.* I 2,56; I 3,3; II 1,20.

¹⁴⁴⁰ Plat. *Prot.* 340D; *Lis.* 215D; *Theaet.* 207A; *Crat.* 397E.

¹⁴⁴¹ Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 155.

específica (Homero, Teognis, Hesíodo y Píndaro) y Jenofonte se ajusta perfectamente a ella, con la ya mencionada salvedad de que Píndaro se ve sustituido por Epicarmo. Es cierto que el Sócrates de Platón cita también a todos estos poetas incluyendo a Píndaro, pero hay que señalar que no lo hace de forma exclusiva como encontramos en Jenofonte. Platón cita a Homero, Teognis, Hesíodo y Píndaro como lo hace también con Eurípides, Esquilo, Epicarmo, Sófocles, Tinico de Calcis, Solón, Cidias, Simónides, Estesícoro, Focílides, Estasino de Chipre y otros, y ni siquiera podemos decir que los primeros, exceptuando naturalmente a Homero, aparezcan con mayor frecuencia que los segundos.

Son todas estas evidencias en su conjunto, así como nuestro conocimiento de la amplia influencia de Antístenes en otros aspectos del Sócrates de Jenofonte, lo que nos debe hacer sospechar que, probablemente, también en las citas Jenofonte debió mucho al fundador de la escuela cínica.

En *Mem.* I 3,5 dice Jenofonte de Sócrates: "En cuanto a comer, consumía de pan tanto cuanto podía comer con gusto; y a ese pan venía en tal disposición que el deseo de pan le sirviera de compango; y en cuanto a bebidas cualquiera le era dulce por el procedimiento de no beber sino cuando tenía sed". Algo parecido le reprocha Antifonte al filósofo en *Mem.* I 6,2: "Comes manjares y bebidas de lo más barato, y de vestido andas envuelto en uno no sólo ya barato sino el mismo para verano y para invierno, y te pasas la vida descalzo y sin camisa"¹⁴⁴². En esto se ha querido ver una clara relación con ciertos postulados cínicos. Es perfectamente conocido que los cínicos sintieron una gran

¹⁴⁴² Cf. también *Mem.* I 6,5-6.

estima por una mesa muy simple y sin excesivos placeres para el paladar¹⁴⁴³, prefiriendo por ejemplo agua a vino¹⁴⁴⁴, no sentían vergüenza alguna en ir al mercado personalmente y traer la comida a casa¹⁴⁴⁵. Comían y bebían cuando tenían hambre o sed¹⁴⁴⁶, y a veces hasta prescindían de los cubiertos por considerarlos completamente superfluos¹⁴⁴⁷. De hecho, defendieron la idea de comer sólo lo necesario para sobrevivir y de llevar tan sólo un ligero manto para protegerse del frío¹⁴⁴⁸. Así Diógenes sostuvo que era mejor estar desnudo que llevar un manto de púrpura¹⁴⁴⁹; y sabemos que, andando él descalzo amenudo¹⁴⁵⁰, conminaba a sus discípulos a hacer lo mismo y a vestir con sencillez¹⁴⁵¹.

Sin embargo, no es menos cierto que estas mismas tendencias pudieron haber pertenecido al Sócrates histórico. Alcibíades comenta en el *Simposio* platónico el aguante de Sócrates para permanecer sin comer, aunque también resalta su capacidad de disfrute en los banquetes y sus resistencia cuando se le retaba a beber¹⁴⁵². Las *Nubes*

¹⁴⁴³ D. L. VI 25; 35; 48; 50; 58; 61.

¹⁴⁴⁴ D. L. VI 31; D. L. VI 90.

¹⁴⁴⁵ D. L. VI 36

¹⁴⁴⁶ D. L. VI 34; 58; 61; 64; 67; 69; *fr.* V B 583,12 Giann.

¹⁴⁴⁷ D. L. VI 34.

¹⁴⁴⁸ D. L. VI 104.

¹⁴⁴⁹ *Fr.* V B 265,7 Giann.

¹⁴⁵⁰ D. L. VI 34.

¹⁴⁵¹ D. L. VI 31.

¹⁴⁵² Plat. *Symp.* 219E-220A. Cf. *supra* § III.4.5.

nos hablan de un "caviladero" socrático sin cena¹⁴⁵³ y Diógenes Laercio, basándose sin duda en Jenofonte y Platón, nos cuenta cómo el filósofo solía decir que lo que más apreciaba era la comida parca en condimentación y la bebida que ahoga el ansia de beber más¹⁴⁵⁴. La desnudez de los pies de Sócrates es por otro lado algo legendario y bien documentado¹⁴⁵⁵, y tal vez existan otras veladas indicaciones sobre su austeridad en el vestir¹⁴⁵⁶. Con todo, ninguna de nuestras fuentes es tan explícita en esto como Jenofonte y los cínicos. Probablemente nuestro autor haya bebido de éstos, como tantas otras veces, a la hora de describir a su Sócrates.

IV.3.2 PLATON

Si hay algo que resalta en el análisis de los paralelos entre las *Memorables* de Jenofonte y los diálogos de Platón es que, al contrario de lo que dijimos para el caso de la *Apología* y el *Simposio*¹⁴⁵⁷, la dirección de éstos se nos muestra bastante clara: Jenofonte pudo copiar a Platón pero no al revés.

En efecto, sólo hemos encontrado paralelos con los diálogos platónicos *Apología*, *Cármides*, *Menón*, *Eutidemo*, *Gorgias*, *Fedón*,

¹⁴⁵³ Aristoph. *Nub.* 175.

¹⁴⁵⁴ II 27.

¹⁴⁵⁵ V. supra § III.4.1.

¹⁴⁵⁶ Cf. por ejemplo Aristoph. *Nub.* 870; Amipsias fr. 9 K. A.

¹⁴⁵⁷ V. supra § II.3.3 y § III.3.2.

*Simposio, Fedro, República, Sofista, Político y Filebo*¹⁴⁵⁸. En general se admite que todos han sido escritos antes de 370 a.C.¹⁴⁵⁹, la fecha que postulamos para la redacción del grueso de *Memorables*¹⁴⁶⁰, excepto *Sofista, Político y Filebo*. Los dos primeros fueron escritos seguramente tras el segundo viaje de Platón a Sicilia, es decir c. 367 a.C., mientras que el *Filebo* lo fue probablemente aún más tarde, tras el tercer viaje en 361 a.C. En el caso del *Sofista* y el *Político*, el hecho de que sus paralelos con *Memorables* tengan también una fiel correspondencia con algunos pasajes del *Fedro* nos demuestra claramente el origen platónico de tales paralelos. En la particular problemática del *Filebo* entraremos ahora a continuación.

En *Mem.* I 4,8, Sócrates sostiene ante Aristodemo que el cuerpo humano posee tan sólo una pequeña cantidad de los mismos elementos (tierra, agua y otros) que constituyen también el universo. Lo mismo afirmará el Sócrates platónico en la conversación con Plotarco que nos recoge el *Filebo*, donde encontramos mención expresa de otros constituyentes como el aire y el fuego¹⁴⁶¹. Se trata, sin duda, de una

¹⁴⁵⁸ Para una lista de estos paralelos v. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 230 n. 39. Muchos de éstos, como ha señalado R. B. Rutherford, *The art of Plato*. London 1995, p. 49 n. 26 son, sin embargo, demasiado endebles, lo que nos ha obligado a revisarlos en términos más estrictos. Ha tratado últimamente también esto C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge 1996, pp. 393-399.

¹⁴⁵⁹ Para la datación de estos diálogos v. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, pp. 41-56 y el encabezamiento del comentario a cada diálogo dentro de este mismo volumen y del siguiente.

¹⁴⁶⁰ V. supra § IV.2.

¹⁴⁶¹ Plat. *Phil.* 29A ss.

clara alusión a la doctrina de Empédocles¹⁴⁶². Empédocles de Agrigento fue en un determinado momento discípulo de Parménides de Elea¹⁴⁶³ y tal vez Sócrates conoció algo de su doctrina a través de sus relaciones de juventud con Parménides¹⁴⁶⁴, aunque parece poco probable. También se ha dicho que Empédocles fue discípulo de Anaxágoras de Atenas¹⁴⁶⁵. Sócrates en su juventud estudió la filosofía de Anaxágoras¹⁴⁶⁶, así que tal vez le llegaran por esta vía algunos de los planteamientos de Empédocles. Por último cabe señalar que también se habla de una relación de Empédocles con los pitagóricos, concretamente con Telauges, el hijo de Pitágoras¹⁴⁶⁷. Esquines escribió un diálogo socrático titulado *Telauges*¹⁴⁶⁸. La supuesta existencia de relaciones de Sócrates con este personaje podría mostrar un camino más a través del cual Sócrates pudo empaparse de las tesis de Empédocles. En todo caso el filósofo trató con seguridad a otros pitagóricos como Simias y Cebes¹⁴⁶⁹. Si damos crédito a todas estas

¹⁴⁶² Cf. fr. 31 B 22 DK. Traducción en N. Luis Cordero et alii, *Los filósofos presocráticos*. Vol II. Madrid 1979, p. 263. Comentario de la relación de este fragmento con el *Filebo* en Jean Bollack, *Empedocle III. Les origines, Commentaire I*. Paris 1969, pp 232-233.

¹⁴⁶³ Cf. fr. 31 A 7 y 31 A 2 DK.

¹⁴⁶⁴ Fr. 28 A 5 DK.

¹⁴⁶⁵ Cf. fr. 31 A 1 DK., aunque parece poco probable dada la distancia geográfica existente entre ellos.

¹⁴⁶⁶ Cf. Plat. *Phaed.* 96A-D; 97B-98E.

¹⁴⁶⁷ Cf. fr. 31 A 7; 31 A 1 y 31 A 2 Giann.

¹⁴⁶⁸ V. supra § III.3.3.

¹⁴⁶⁹ ?

suposiciones, las alusiones a la doctrina de Empédocles presentes en el Sócrates de Jenofonte y de Platón serían algo perteneciente al Sócrates histórico.

Sin embargo, en todos estos casos fue discípulo Empédocles y no maestro, así que su influencia tuvo que ser necesariamente limitada. Es mucho más probable que Platón conociera las doctrinas de Empédocles por sus distintos viajes a Sicilia. En los diálogos platónicos se hace muy a menudo referencia más o menos directa¹⁴⁷⁰ a las doctrinas de Empédocles y la práctica totalidad de éstas aparecen en diálogos posteriores al primer viaje a Sicilia de su autor, en 387 a.C.¹⁴⁷¹. Jenofonte, sin embargo, prácticamente lo ignora¹⁴⁷². Las alusiones a Empédocles no serían por ello algo perteneciente al Sócrates histórico sino exclusivo del Sócrates de Platón y Jenofonte lo habría copiado de él.

En *Mem.* III 9,14-15, Sócrates considera hacer el bien como el mejor objetivo de un hombre y excluye expresamente la suerte como objetivo por ser justamente lo contrario a la consecución de algo por medio de la práctica y del esfuerzo. Una opinión similar expresará el Sócrates platónico en el diálogo *Eutidemo*, donde el filósofo afirma que el que sabe lo que tiene que hacer, es decir, el bien, no necesita para nada de la presencia de la buena suerte¹⁴⁷³. Jenofonte pudo tomar esta idea de Platón, aunque el hecho de que Antístenes condenara la

¹⁴⁷⁰ Su nombre aparece explícitamente citado en *Theaet.* 152E y *Men.* 76C

¹⁴⁷¹ Vid. Jean Bollack, *Empedocle III. Les origines. Commentaire II*. Paris 1969, pp. 646-647.

¹⁴⁷² Cf. Bollack. *op. cit.*, p. 651.

¹⁴⁷³ Plat. *Euthyd.* 280AB.

suerte y preconizara también la práctica del esfuerzo¹⁴⁷⁴, podría suponer que ambos autores dependen de una fuente común, en este caso, Antístenes.

En *Mem.* IV 2,2-6, Eutidemo expresa a Sócrates su convicción de que no necesita aprender de nadie el arte de la política. El filósofo le contesta que el arte de gobernar no se infunde por sí solo y que es necesario poseer un buen maestro, al igual que se necesita para llegar a ser médico, tocar la cítar o la flauta, o montar bien a caballo. Algo parecido encontramos en el *Menón* platónico. En una conversación con ántito acerca de la educación de su huesped Menón como futuro político, Sócrates defenderá también la absoluta necesidad de un buen maestro y apoyará su opinión con similares ejemplos: la medicina, la elaboración del calzado o el manejo de la flauta¹⁴⁷⁵. En el *Alcibíades* de Esquines, Sócrates corregía también la vana ilusión de Alcibíades de no necesitar maestros en el arte de la política¹⁴⁷⁶. Como en el caso anterior, es posible que Platón y Jenofonte estén compartiendo una misma fuente común, toda vez que sabemos que los diálogos de Platón tenían similitudes con los de Esquines¹⁴⁷⁷.

En *Mem.* IV 2,17, Sócrates pone a prueba los conocimientos sobre la justicia que posee Eutidemo formulándole la siguiente pregunta: "Si uno tiene un amigo que tiene una depresión y, por temor a que éste se suicide, le roba su espada, ¿es justo o injusto?". En esto se ha querido ver un claro paralelo con el libro I de la *República* platónica, donde

¹⁴⁷⁴ V. supra § IV.3.1 y § II.3.2 respectivamente.

¹⁴⁷⁵ Plat. *Men.* 90C-93A.

¹⁴⁷⁶ V. infra § IV.3.3.

¹⁴⁷⁷ Cf. H. Krauss, *Aeschinis Socratici reliquiae*. Lipsiae 1911, pp. 118-119.

Sócrates afirma ante Céfalo "si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que éste no se las debe devolver, y aquel que se las devolviera no sería justo"¹⁴⁷⁸. Es posible que Jenofonte copiara este argumento de Platón aunque, sin embargo, el hecho de que toda esta argumentación de Jenofonte encuentre un todavía más exacto paralelo en un pasaje de los *δισσοὶ λόγοι*¹⁴⁷⁹ lo hace altamente improbable. Lo más probable es que Jenofonte y Platón estén de nuevo compartiendo una fuente común o, tal vez, incluso un tópico de escuela.

En *Mem.* IV 2, 24-26, Sócrates dialoga con Eutidemo acerca de las ventajas del conocerse uno a sí mismo. En un pasaje del *Fedro* platónico, el filósofo rehusa hacer una interpretación de los mitos pues ni siquiera se conoce bien a sí mismo¹⁴⁸⁰. Ambos Sócrates recurrirán para ilustrar sus postulados a la máxima sita a la puerta del oráculo de Delfos: γνῶθι σεαυτόν.

En *Mem.* IV 2,31-35, Sócrates reconoce también ante Eutidemo que la felicidad podría ser tal vez el mayor bien para el hombre, siempre y cuando se dé el hecho de que las cualidades que normalmente se considera que conducen a ella, la fuerza, la riqueza, la belleza, la sabiduría..., no la corrompan y sean causantes del bien. En el diálogo platónico *Eutidemo*, Sócrates sostendrá con Clinias argumentos similares. La felicidad es el mayor bien para el hombre. La riqueza, la salud, la sensatez la belleza y la sabiduría, aunque conduzcan muchas veces a ella, no son en cambio bienes en sí mismos, sino tan sólo en

¹⁴⁷⁸ 331C.

¹⁴⁷⁹ V, infra § IV.3.5.

¹⁴⁸⁰ Plat. *Phaedr.* 229E-230A.

tanto que sirvan al bien¹⁴⁸¹. Exactamente los mismos planteamientos mantendrá también el Sócrates platónico ante Menón en el diálogo del mismo nombre¹⁴⁸². En estos cuatro últimos paralelos sitos entre *Mem.* III 9,14 y IV 2,35, hemos visto que Jenofonte utiliza mayoritariamente la figura de Eutidemo como interlocutor de Sócrates. Tal vez podamos considerar esto como una prueba más de que Jenofonte leyó a Platón pues dos de estos paralelos, como hemos visto, tienen su fundamento en el diálogo *Eutidemo* de Platón.

En *Mem.* IV 4, 3-4, Jenofonte comenta cómo, a pesar de ser costumbre bien establecida la de rogar a los jurados para ganar su favor, Sócrates no quiso recurrir a ella por tratarse de un procedimiento ilegal. El filósofo prefirió así morir a contravenir la ley. Este hecho no se nos comenta, sin embargo, en ningún pasaje de la "*Defensa*" (= *Mem.* I 1,1-I 2,64), ni de la *Apología*, así que probablemente provenga de una posterior lectura de la *Apología* platónica por parte de Jenofonte¹⁴⁸³.

En *Mem.* IV 4,5-6, Sócrates mantiene una conversación con Hipias el Eleo acerca de lo justo. El filósofo ilustra en ella sus teorías con alusiones a los oficios más humildes: herreros, carpinteros, curtidores... Hipias le reprocha entonces el decir siempre las mismas cosas sobre los mismos temas. Sócrates, tras reconocerlo, se burla de su interlocutor suponiendo irónicamente que solo gente tan instruida como él puede cambiar continuamente de opinión. En esta conversación se han querido ver claros paralelos con ciertos pasajes del *Gorgias*. Allí el interlocutor de Sócrates es Calicles y la discusión entre

¹⁴⁸¹ Plat. *Euthyd.* 278-279E; 280-282B.

¹⁴⁸² Plat. *Men.* 87E-88C.

¹⁴⁸³ Plat. *Ap.* 34 C ss.

ambos versa sobre el derecho del más fuerte. Sócrates y Calicles se hacen los mismos reproches que hemos citado para *Memorables*¹⁴⁸⁴. Por otra parte, en el célebre discurso de Alcibiades que encontramos al final del *Simposio* platónico, el joven achacará al filósofo también este mismo método de trabajar¹⁴⁸⁵.

En *Mem.* IV 4,9, Hipias enfadado por las ironías de Sócrates que vimos en el paralelo anterior, censura al maestro por burlarse siempre de su interlocutor sin arriesgarse jamás el mismo a dar una explicación concreta o a sentar una opinión. En el libro I de la *República*, en una conversación de Sócrates con Polemarco precisamente también acerca de la justicia, Trasímaco atacará al filósofo de un modo muy parecido. Trasímaco insta a Sócrates a dejarse de estupideces y a no escudarse en la facilidad de la refutación para lanzarse definitivamente a establecer una definición de lo justo¹⁴⁸⁶.

En *Mem.* IV 5,11-12, Sócrates de nuevo con Eutidemo sostiene que "sólo al que tiene dominio de sí mismo le es dado conocer las cosas que más importan y discernir con palabras y hechos sus clases, y elegir las buenas y apartarse de las malas. De este modo -continúa Sócrates- llega a ser especialmente experto en el arte de la dialéctica pues dialogar se dice en griego διαλέγεσθαι a partir de los que se juntan en común a reflexionar discerniendo y distinguiendo, esto es διαλέγοντες las cosas en sus géneros y sus clases"¹⁴⁸⁷. Una definición muy parecida

¹⁴⁸⁴ Cf. especialmente Plat. *Gorg.* 490E-491A.

¹⁴⁸⁵ Plat. *Symp.* 221E.

¹⁴⁸⁶ Plat. *Resp.* 336CD.

¹⁴⁸⁷ Se explica así el valor de la voz media διαλέγεσθαι "conversar" por el de la voz activa διαλέγειν "distinguir", algo tal vez sin sentido en la lingüística histórica aunque la interrelación de ambas cosas domine, sin duda, todo proceso dialéctico. Cf. A.

del método dialéctico aparece precisamente en el *Fedro* platónico. Sócrates afirma "hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería cosa mala... Una sería la de llegar a una idea que, en una visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique lo que en cada caso se quiere enseñar... (La otra la de que) hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros a manera de un mal carnicero... Y de esto es de lo que soy amante, de las divisiones y de las uniones, que hacen capaz de hablar y de pensar... Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto les llamo por lo pronto dialécticos"¹⁴⁸⁸. Este mismo método dialéctico aparece también claramente enunciado en los diálogos platónicos *Sofista* y *Político*¹⁴⁸⁹, de fecha de composición muy cercana a *Memorables*. El hecho de aparezca, sin embargo, también en el *Fedro* prueba su origen platónico.

En *Mem.* IV 6,1, Jenofonte dice: "(Sócrates) mantenía que aquellos que saben lo que es una determinada cosa, pueden también exponérsela a los demás pero que los que no lo saben, yerran ellos mismos y conducen a error a los demás". Sócrates sostiene en el *Fedro* una opinión parecida: "el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir con la mayor precisión la

García Calvo, Jenofonte: *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*. Madrid 1967, p. 262 n. 154.

¹⁴⁸⁸ Plat. *Phaedr.* 265D-266B.

¹⁴⁸⁹ 253CD y 285B respectivamente. Cf. K. M. Sayre, *Plato's analytic method*. Chicago & London 1969, pp. 216 ss y F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge*. London 1935, p. 262.

semejanza o desemejanza de las cosas...¿Y será verdaderamente capaz cuando ignora la verdad de cada una?...¹⁴⁹⁰.

En *Mem.* IV 6,13-15, Jenofonte afirma: "Sócrates hacía remontar la discusión a la noción de principio básico...así a los mismos que le contradecían les iba mostrando la verdad. Decía que Homero atribuía a Ulises la cualidad de ser orador sin fallo en virtud de que tenía habilidad para hacer avanzar el razonamiento apoyándose en los pareceres que los hombres daban por sentados". Un método de investigación muy parecido reclama para sí el Sócrates del *Fedón* platónico: "tomando cada vez el concepto que juzgo más inamovible, afirmo lo que me parece concordar más con él como si fuera verdadero..."¹⁴⁹¹. También en la *República*, en una conversación con Glaucón, el Sócrates platónico explica el método dialéctico como una búsqueda de la esencia a partir de una escala de diferentes supuestos¹⁴⁹². En estos tres últimos paralelos hemos visto el especial interés que muestra Jenofonte en el libro cuarto por el método socrático. La profundidad y lucidez con que se aborda este tema contrasta con el tenor de todas las *Memorables*. Aunque es posible que haya mucho del Sócrates histórico aquí, probablemente Jenofonte se haya basado en Platón¹⁴⁹³.

¹⁴⁹⁰ Plat. *Phaedr.* 262AB. Cf. también *Charm.* 166D.

¹⁴⁹¹ Plat. *Phaed.* 100A; cf. también 101D.

¹⁴⁹² Plat. *Resp.* 532A ss.; cf. también 511B; 510B; 437A.

¹⁴⁹³ R. B. Rutherford, *The art of Plato*. London 1995, p. 50 n. 29.

IV.3.3 ESQUINES

Ya tuvimos ocasión en el *Simposio* de hablar de la inmensa autoridad de Esquines como escritor de diálogos socráticos¹⁴⁹⁴, así que no insistiremos aquí más en ello. Dediquémonos entonces directamente a examinar los lugares donde se han querido ver influencias de Esquines en las *Memorables* de Jenofonte.

En el capítulo IV 2, Jenofonte nos narra una conversación que sostiene Sócrates con Eutidemo. Eutidemo es un bello joven que, a pesar de no tener todavía suficiente edad para participar en la asamblea, cree tener ya todos los conocimientos necesarios para triunfar en el campo de la política (*Mem.* IV 2,1) y no necesitar ninguna ayuda por parte de nadie (*Mem.* IV 2,3 ss.). Sócrates decide abordar al muchacho para mostrarle lo equivocado de tal presunción. Para incitarle, a la pregunta que le hace uno sobre si Temístocles había llegado a la cima de la política gracias a sus dones naturales o a su trato con hombres sabios, Sócrates defiende la necesidad absoluta en este tema de maestros competentes (IV 2,2). Según él, cuanto más difícil resulta dominar un arte, más estudio y empeño necesitan los que pretenden dedicarse al cultivo de éste (IV 2,7).

Tras dos intentos por parte de Sócrates, Eutidemo decide participar activamente en una conversación sobre política con el filósofo. Ante un presuntuoso Eutidemo que cree saber separar lo justo de lo injusto (IV 2,11), que se define como un conocedor de sí mismo (IV 2, 24) capaz de distinguir lo bueno y lo malo (IV 2,31) y de entender la democracia (IV 2,36), Sócrates irá desmontando cada uno

¹⁴⁹⁴ V. supra § III.3.3.

de sus argumentos. Al final, Eutidemo, reconociendo la debilidad de sus planteamientos, acabará aceptando el carácter enseñable de la ciencia política (cf. IV 2,20) y tomando a Sócrates como el mejor de los maestros (IV 2, 40).

En el *Alcibiades* de Esquines, Sócrates narraba una conversación muy parecida que él había tenido con el joven y presuntuoso Alcibiades¹⁴⁹⁵. El filósofo, llevado por su amor hacia el joven y por el presentimiento de una voluntad divina¹⁴⁹⁶, se había enfrentado con un Alcibiades totalmente ciego de arrogancia. De hecho, el joven estaba convencido de que ningún hombre, incluido su maestro Pericles, era digno de la menor consideración y había olvidado por completo la devoción debida a los dioses¹⁴⁹⁷. Sócrates, sabiendo que el muchacho envidiaba especialmente la gloria alcanzada por Temístocles, hizo un gran elogio del vencedor de Salamina¹⁴⁹⁸, ensalzando no solamente sus méritos como estrategia sino también alabando el favor que había sabido ganarse ante la corte del Gran Rey. Sócrates atribuía estos éxitos no a un golpe especial de suerte (τύχη) sino a la gran sabiduría política de Temístocles. Esta sabiduría no fue suficiente, sin embargo, para librarlo de un posterior exilio, fracaso que Sócrates achaca también a la carencia de ἀρετή, al descuido del alma y al abandono de una sincera

¹⁴⁹⁵ Cf. especialmente fr. VI A 50 Giann. Para la reconstrucción del diálogo hemos seguido principalmente a G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 56 concretamente en pp. 586 ss., dependiente a su vez de H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, pp. 97-120. Cf. también C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge 1996, p. 19-23.

¹⁴⁹⁶ Fr. VI A 53 Giann.

¹⁴⁹⁷ Fr. VI A 46 Giann.

¹⁴⁹⁸ Fr. VI A 49; cf. también fr. VI A 41 Giann.

devoción a los dioses¹⁴⁹⁹. Alcibíades, derrotado por el profundo contraste de la sabiduría política de Temístocles con su presuntuosa ignorancia¹⁵⁰⁰, no pudo hacer otra cosa más que reconocer sus carencias y avergonzarse, pidiendo entre lágrimas la ayuda de Sócrates para la alcanzar la ἀρετή¹⁵⁰¹.

En *Mem.* II 6,36, en una conversación de Sócrates con Critobulo, el filósofo hace referencia a lo que una vez escuchó de Aspasia: "decía ella que las buenas casamenteras (προμνηστρίδες), llevando noticia de los unos a los otros, mientras sea con verdad, son muy hábiles en juntar hombres en parentesco, mas que mentir no quieren en sus alabanzas, pues saben que los que se descubren engañados se cogen odio entre ellos y a la par a la que les arregló la boda". Es muy probable que este pasaje que Jenofonte pone en boca de su Sócrates no sea más que una transposición de lo que él mismo conversaba con Aspasia en el diálogo *Aspasia* de Esquines. En efecto, Cicerón nos ha transmitido un fragmento de este diálogo en el que Aspasia aparece conversando con Jenofonte y su mujer sobre, entre otras cosas, la relación ἔρως-ἀρετή¹⁵⁰². Aspasia se muestra allí como una experta προμνήστρια, pero este término se carga en Esquines con una significación especial al asumir esta mujer la defensa de la concepción socrática del ἔρως. Se convierte así, de hecho, en una especie de Sócrates femenino.

¹⁴⁹⁹ Fr. VI A 50 Giann.

¹⁵⁰⁰ Fr. VI A 51 Giann.

¹⁵⁰¹ Fr. VI A 52 Giann.

¹⁵⁰² Fr. VI A 70 Giann.

El Sócrates de *Mem.* II 6,36 se identifica de esta manera con las enseñanzas de Aspasia del mismo modo que el de Platón, en el *Simposio*, lo hace con las de la sabia Diotima de Mantinea, al no ser ambas probablemente más que una prolongación ficticia de sí mismo.

Por otro lado, con la lectura del *Aspasia* de Esquines, resulta mucho más fácil entender el extraño orgullo que afirma sentir Sócrates en el *Simposio* de Jenofonte por su condición de *μαστροπός* y *προμνήστωρ*¹⁵⁰³. Posiblemente no se trate más que de un eco de la significación que adquirieron estos términos en la citada obra de Esquines¹⁵⁰⁴.

IV.3.4 ARISTIPO

Aristipo¹⁵⁰⁵ de Cirene, hijo de Aritadas¹⁵⁰⁶, vino a Atenas atraído por la fama de Sócrates¹⁵⁰⁷, ante cuya personalidad y discurso sintió auténtico respeto¹⁵⁰⁸, aunque sin llegar a aceptar nunca enteramente su filosofía. La similitud existente entre ciertas enseñanzas de Aristipo y de Protágoras atraen la sospecha de que posiblemente Aristipo frecuentó sus clases, sospecha que se confirma por la alusión

¹⁵⁰³ Cf. *Symp.* III 10; IV 56 y ss.

¹⁵⁰⁴ Cf. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Napoli 1990. Vol. IV, n. 56 concret. en p. 594; H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 38; C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge 1996, p. 23-29.

¹⁵⁰⁵ Realía en Natorp, "Aristipp". *R.E.* II, 1 (1895) 902-906. Frr. en Giannantoni, *op. cit.* Vol. II, pp. 3-103. Un buen estado de la cuestión en vol. IV, pp. 135-184.

¹⁵⁰⁶ Fr. IV A 1 Giann.

¹⁵⁰⁷ D. L. II 65; fr. IV A 2 Giann.

¹⁵⁰⁸ Fr. IV A 16 Giann.

velada en este sentido de Platón en *Teeteto*¹⁵⁰⁹. Protágoras murió en 411 a.C. así que Aristipo no pudo nacer mucho más tarde de 435 a.C. Esto concuerda con la información transmitida por Diógenes, según la cual Aristipo fue mayor que Esquines¹⁵¹⁰, y actuó toda su vida como un sofista -de hecho, fue el primer discípulo de Sócrates que cobró dinero por sus clases-¹⁵¹¹. Platón menciona su ausencia durante la muerte de Sócrates¹⁵¹² pero es dudoso que en ello se encierre el duro reproche que se ha pretendido ver¹⁵¹³. También se ha supuesto una enemistad de Jenofonte hacia Aristipo, al criticar este autor a los que vendían las enseñanzas de Sócrates¹⁵¹⁴. Y de Antístenes hacia el cirenaico: las supuestas cartas entre el cínico y Aristipo¹⁵¹⁵ y una noticia transmitida por la *Suda* en este sentido¹⁵¹⁶ no dejan margen para la duda. Es posible que, tras la muerte de Sócrates, Aristipo pasara una temporada en Mégara¹⁵¹⁷. Después de ese tiempo lo encontraremos ya completamente volcado en la sofística. Para salvaguardar su independencia¹⁵¹⁸, prefiere no asentarse en ningún

¹⁵⁰⁹ 152C.

¹⁵¹⁰ D. L. II 83.

¹⁵¹¹ D. L. II 65.

¹⁵¹² *Phaed.* 59C.

¹⁵¹³ D. L. II 65; III 36; *fr.* IV A 14 Giann.

¹⁵¹⁴ *Mem.* I 2,60. Cf. D. L. II 65 y Athen. XII 544D.

¹⁵¹⁵ *Fr.* V A 206 y IV A 222 Giann.

¹⁵¹⁶ *Fr.* IV A 19 Giann.

¹⁵¹⁷ *Fr.* IV A 225 Giann.; D. L. II 62.....

¹⁵¹⁸ Cf. Xen. *Mem.* II 1,13.

lugar de manera fija, viajando por ello mucho. Tenemos noticia de una estancia en Egina¹⁵¹⁹, de una temporada con la hetera Lais en Corinto¹⁵²⁰, de su cautiverio en Asia ordenado por el sátrapa Artafernes¹⁵²¹ y, especialmente, de su estancia en Siracusa. A pesar de las numerosas anécdotas existentes no se sabe con certeza si se trató con el mayor¹⁵²² o con el joven Dioniso¹⁵²³, probablemente fue con los dos como sugiere Luciano¹⁵²⁴. Plutarco dice que coincidió con Platón en su tercer viaje a Sicilia¹⁵²⁵, lo que concuerda con Diodoro, que menciona a Aristipo entre los vivos en 366 a. C.¹⁵²⁶. Su muerte es incierta. Según una supuesta carta de Aristipo a su hermana Areté, este habría enfermado gravemente camino de Lipara, cuando se dirigía desde Siracusa a su patria¹⁵²⁷. Era el final del reinado de Dioniso II (356 a. C.). Debió de pasar la última parte de su vida en Cirene a juzgar por la floreciente escuela filosófica que dejó tras de sí, la de los cirenaicos o hedonistas. Entre sus principales discípulos destacan Arete

¹⁵¹⁹ Plat. *Phaed.* 59C.

¹⁵²⁰ D. L. II 74; Athen. XIII 599B.

¹⁵²¹ D. L. II 79.

¹⁵²² Cf. fr. IV A 29 Giann.; Athen. XII 544C.

¹⁵²³ Fr. IV A 27 Giann.

¹⁵²⁴ Fr. IV A 59; IV A 62 Giann.

¹⁵²⁵ Fr. IV A 27 Giann.

¹⁵²⁶ Fr. I H 3 Giann.

¹⁵²⁷ Fr. IV A 226 Giann.

y su hijo Aristipo, Etíope Ptolemeo, Antípatro¹⁵²⁸ y Anniceris¹⁵²⁹. Sobre la personalidad de Aristipo existen multitud de anécdotas que, aunque por separado son inciertas, en su totalidad por claramente coincidentes nos ofrecen una imagen coherente. Aristipo fue un hombre fundamentalmente optimista, que se las ingenió para vivir siempre según su gusto, aunque sin caer en ninguna pasión esclavizadora. Bien formado pero sin especiales intereses científicos, fue más un virtuoso en el arte de vivir que un filósofo en el sentido estricto del término. Además de una sensualidad exagerada en sus noticias, se le achaca un excesivo favoritismo hacia los reyes siracusanos, que cautivados por otra parte por su gracia, toleraron en él grandes dosis de desenfado. Un juicio favorable sobre Aristipo lo encontramos por ejemplo en las cartas de Horacio¹⁵³⁰ y en Cicerón¹⁵³¹. Parece ser que escribió tres libros sobre la historia de Libia y otro con 25 diálogos, de los que conservamos bastantes títulos -Soción y Panecio sólo reconocen 19-. Precisamente según éste último tales diálogos no fueron socráticos¹⁵³² y, por lo que se trasluce a partir de un fragmento de las *Elocuciones* de Demetrio, debieron tener un carácter especial¹⁵³³. Se habla también de una carta a su hermana

¹⁵²⁸ D. L. II 83.

¹⁵²⁹ Fr. IV G 2 Giann.

¹⁵³⁰ Fr. IV A 100; IV A 45 Giann.

¹⁵³¹ Fr. IV A 83 Giann.

¹⁵³² D. L. II 64. Para este problema v. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 16 pp. 155 ss.

¹⁵³³ Fr. IV A 148 Giann.

Areté, algunas *χρεῖαι* y seis diatribas¹⁵³⁴. Para otros, entre los que destaca Sosícrates, Aristipo no escribió nada. Esto es, sin embargo, poco creíble ya que su nombre no figura en la lista de los filósofos que, según Diógenes Laercio, no dejaron nada escrito¹⁵³⁵. Además Aristipo fue bien conocido entre las escuelas filosóficas de las siguientes generaciones. Aristóteles tuvo ciertamente un escrito de Aristipo ante sus ojos¹⁵³⁶. Platón ha expuesto conocimientos de la doctrina de Aristipo en *Teeteto*, *República* y *Filebo*¹⁵³⁷ y posiblemente también en el *Hippias Mayor*. Espeusipo y Estilpón escribieron contra él¹⁵³⁸ y Epicuro adoptó muchas de sus enseñanzas¹⁵³⁹.

Retomando un poco lo dicho hasta ahora se puede concluir que Aristipo conoció bastante bien a Sócrates, aunque nunca llegó a integrarse plenamente en los círculos socráticos y a asumir su filosofía. Fue un discípulo "sui generis" cuyo particular carácter se vio en todo caso reflejado en su obra. Su enemistad con Antístenes y Jenofonte y el hecho de que no escribiera diálogos socráticos ha tenido que condicionar necesariamente su supuesta influencia sobre nuestro autor como, de hecho, parece que así ha sido.

¹⁵³⁴ En general D. L. II 83 ss; *χρεῖαι* en D. L. IV 40; diatribas en Athen. XI 508C.

¹⁵³⁵ D. L. I 16.

¹⁵³⁶ *Metaph.* III 996 a 32, cf. también XIII 1078 a 33, *Eth. Nicom.* VII 1152 b 12-13; 1153 a 13.

¹⁵³⁷ 156A y ss. / 505B; 583CE / 42E; 53C respectivamente.

¹⁵³⁸ D. L. IV 5 y II 120.

¹⁵³⁹ D. L. X 4 y fr. IV A 173 Giann.

En *Mem.* II 1 tiene lugar una conversación de Sócrates con Aristipo sobre el tipo de educación que ha de recibir todo aquel que aspire a gobernar. Ambos filósofos se muestran básicamente de acuerdo en que tal educación habrá de basarse en el ejercicio del alma y del cuerpo a través del esfuerzo. Aristipo, sin embargo, se descolgará pronto del grupo de los aspirantes a gobernar, defendiendo para sí una vida basada en la comodidad (II 1,8 s.), la libertad de acción (II 1,11) y la ausencia de cualquier compromiso (cf. II 1,13). Sócrates expone entonces cómo, tras la aparente libertad y felicidad que proporciona una vida como ésta, se esconde en realidad la peor forma de esclavitud. Para ejemplificar esta idea recurre a parafrasear la alabanza de Hércules de Pródico de Ceos (II 1,21 ss) donde el héroe, entre la Maldad, precursora de todos los placeres mundanos, y la Virtud, defensora del valor del esfuerzo, escogía ésta última por ser la única conducente a la verdadera felicidad.

En una supuesta carta de Jenofonte a los socráticos, el autor alude a una visita de Aristipo y Fedón a Escilunte en la que se habrían leído trozos de las *Memorables*¹⁵⁴⁰. De ser cierto esto, bien pudo ser en esta visita en la que Jenofonte se documentara sobre los planteamientos filosóficos de Aristipo. Sin embargo, existen serios indicios que apuntan a la no historicidad de esta carta¹⁵⁴¹ y, además, la ya referida enemistad entre Aristipo y Jenofonte en modo alguno justificaría tal visita. Es precisamente esta enemistad la que ha hecho pensar a la crítica moderna que muy probablemente la figura de Aristipo en

¹⁵⁴⁰ *Fr.* IV A 21. Cf. Giannantoni, *op. cit.* Vol IV, n. 15 p. 153.

¹⁵⁴¹ Probablemente la idea de tal visita provenga de una falsa interpretación de *Xen. Anab.* V 3,9 y *D. L.* II 52. Cf. J. Sykutris, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*. Padeborn 1933, p. 69.

Jenofonte carezca de toda dimensión histórica y no sea más que un producto resultante del enfrentamiento entre ambos personajes¹⁵⁴².

Con todo, algunos estudiosos han observado que la discusión de *Mem. II 1* se desarrolla en términos demasiado realistas como para ser fruto de la simple imaginación de su autor. La constatación de este hecho ha llevado así a postular que elementos reales de la doctrina de Aristipo han tenido que llegar a Jenofonte de alguna manera, muy posiblemente a través de un intermediario¹⁵⁴³. Es probable que tuviera razón Joël al ver en la figura del fundador del cinismo, en Antístenes, a este intermediario. Según él, la polémica antihedonística que recoge *Mem. II 1*, basada en la oposición πόνος-ἡδονή, habría tenido su origen precisamente en el *Heracles* de Antístenes, donde se incluía también una controversia de este tipo¹⁵⁴⁴. Dejando a un lado las exageraciones de Joël, la figura de Aristipo y su diálogo sería de este modo una mera invención de Jenofonte pero no así sus ideas¹⁵⁴⁵.

¹⁵⁴² Para un resumen de tales investigaciones v. G. Giannantoni, *I Cirenaici*. Bologna 1958, pp. 30 y 80-7.

¹⁵⁴³ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 8; 113; 229 n. 28; J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*. Paris 1967, pp. 261-3 y, sobre todo, K. von Fritz, "Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene". *Hermes* XCIII (1965) 257-279.

¹⁵⁴⁴ *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Vol II. Berlin 1901, pp. 48-560. Cf. también G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n. 32 p. 315.

¹⁵⁴⁵ Cf. Chroust, *op. cit.*, p. 249 n. 277.

IV.3.5 ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ

Los *δισσοὶ λόγοι* o *διαλέξεις* constituyen una especie de tratado, sin título ni autoría, que ha llegado hasta nosotros adosado a los manuscritos de Sexto Empírico¹⁵⁴⁶. El primer nombre por el que se le conoce "*δισσοὶ λόγοι*" proviene de que estas palabras encabezan varios de sus capítulos¹⁵⁴⁷, el segundo "*διαλέξεις*" le fue otorgado de un modo completamente arbitrario por H. Stephanus. Debió ser redactado con intenciones didácticas por un escritor dorio imbuido de las enseñanzas sofísticas de Protágoras¹⁵⁴⁸ en torno a 400 a. C.¹⁵⁴⁹. El hecho de que hasta ahora no se haya conseguido localizar con exactitud el origen del dialecto dorio ha hecho pensar a algunos en la escuela de Aristipo, en Cirene¹⁵⁵⁰, y a otros en la isla de Cos¹⁵⁵¹. Para Pohlenz, sin embargo, no sería más que un extracto de un texto de Hippias el eleo llevado a cabo por alguno de sus seguidores¹⁵⁵².

¹⁵⁴⁶ H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1971⁶, pp. 405-416. Traducción española en A. Piqué, *Sofistas testimonios y fragmentos*. Barcelona 1985, pp. 297 ss.

¹⁵⁴⁷ Cf. caps. 1, 3; cf. también caps. 2 y 4.

¹⁵⁴⁸ Cf. cap. 4,4 p. 414,5.

¹⁵⁴⁹ Se hace mención del reciente triunfo espartano de 404 a. C. (Cf. 1.8 p. 412,5).

¹⁵⁵⁰ U. v. Wilamowitz, *Platon*. Vol II. Berlin 1920, p. 432.

¹⁵⁵¹ C. Höeg, "Le dialecte des Dialexeis". *Mémoires de la société de linguistique de Paris* 22 (1921) 107-112.

¹⁵⁵² *Aus Platos Werdezeit*. Berlin 1913, p. 72 ss.

En *Mem.* IV 2, en la misma conversación de Sócrates con Eutidemo que ya resaltábamos a la hora de tratar las influencias de Esquines¹⁵⁵³, tiene lugar una discusión entre Sócrates y el muchacho sobre la naturaleza de lo justo y lo injusto. El filósofo, con el asentimiento de Eutidemo, sostiene que sin conocimiento de la justicia es imposible llegar a ser un buen ciudadano y un experto en el arte de gobernar (*Mem.* IV 2,11). El arrogante joven cree, sin embargo, estar en posesión de tal virtud y acepta por ello el desafío propuesto por Sócrates de clasificar bajo el calificativo de justo o injusto determinados hechos o acciones (*Mem.* IV 2, 12-13). Mentir, engañar, hacer daño y esclavizar son acciones que inmediatamente serán consideradas por Eutidemo como pertenecientes al campo de la injusticia. Pero Sócrates se encargará de corregir enseguida esa primera y apresurada clasificación. ¿Qué ocurre si el que esclaviza es un general y lo hace con una ciudad enemiga, o si éste engaña mientras está haciendo la guerra? ¿Y si, tras conquistar una ciudad, decide tomar botín de ésta? Eutidemo corrige sus anteriores planteamientos diciendo que tales acciones sólo son injustas cuando se cometen contra los amigos (*Mem.* IV 2,16-16). No será éste, sin embargo, el último envite de Sócrates para dejar al descubierto la ignorancia del muchacho. ¿Y si el general miente a su propio ejército para preservar la moral de la tropa? ¿Es injusto acaso el hijo que engaña a su padre camuflándole en una bebida o pastel el necesario fármaco que éste se niega a tomar? ¿Y si se roba a un amigo el cuchillo o la espada con la que, por estar deprimido, podría intentar el suicidio? Eutidemo, confundido y sin argumentos, acaba aceptando los planteamientos de Sócrates ascribiendo tales acciones a la justicia (*Mem.* IV 2,17-19).

¹⁵⁵³ V. supra § IV.3.3.

Las similitudes existentes entre esta conversación y el capítulo 3 de los *δισσοὶ λόγοι* son más que notables. En este ensayo de retórica sofística "περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου", el autor esgrimirá verdaderamente unos argumentos muy similares a los utilizados por el Sócrates de Jenofonte. Defiende así igualmente, al principio, la justicia del engañar y el mentir si se hace contra el enemigo¹⁵⁵⁴, mencionando asimismo la legitimidad de condenar a la esclavitud a una ciudad recién conquistada¹⁵⁵⁵. Pero también en ciertas circunstancias tales hechos son justos aunque se produzcan contra los amigos. Salen así a colación la mentira y el engaño hacia los padres con el objetivo del consumo de un medicamento previamente rechazado¹⁵⁵⁶, o la justificación del robo de una espada como solución al indeseable suicidio de un amigo¹⁵⁵⁷, argumentos todos ellos bien presentes en el Sócrates de *Memorables*.

IV.4 LA "DEFENSA DE SÓCRATES" (=Mem. I 1,1-I 2,64)

Ya hablamos en el capítulo referente a la cronología e historicidad de las *Memorables* de la existencia de dos partes bien diferenciadas dentro de esta obra. La primera, portadora de un alegato o defensa de Sócrates, englobaría los dos primeros capítulos del libro I de *Memorables* y antecedería en varios años al resto de la obra. La segunda, constituida por una recopilación extensa de dichos y hechos de

¹⁵⁵⁴ 3,2 p. 410,8.

¹⁵⁵⁵ 3,5 p. 410,17.

¹⁵⁵⁶ 3,2 p. 410,11.

¹⁵⁵⁷ 3,4 p. 410,15.

Sócrates, conformaría el cuerpo principal de las *Memorables*¹⁵⁵⁸. Respetando este mismo esquema, abordaremos en este capítulo todas las cuestiones relativas a lo que hemos venido en llamar la "*Defensa de Sócrates*" (=Mem. I 1,1-I 2,64), dejando el resto de las *Memorables* para el final.

Quitando algunos puntos que, por coincidir con la *Apología* de Jenofonte, ya fueron tratados anteriormente en toda su extensión¹⁵⁵⁹, hablar de la "*Defensa de Sócrates*" supone entrar a analizar toda la problemática causada por la κατηγορία de Polícrates.

En efecto, toda la "*Defensa*" esta cuajada de citas atribuidas por Jenofonte a un solo acusador o κατήγορος¹⁵⁶⁰ que contrastan con otras atribuidas a la conocida tríada de acusadores conformada por Ánito, Meleto y Licón¹⁵⁶¹. Ninguna de estas acusaciones figuran en la *Apología* de Platón y tradicionalmente se ha supuesto que constituyen un reflejo de una κατηγορία Σωκράτους compuesta por un ῥήτωρ llamado Polícrates en una fecha difícil de determinar. Antes de entrar a fondo en todos estos problemas hablaremos un poco sobre este autor.

¹⁵⁵⁸ V. supra § IV.2.

¹⁵⁵⁹ V. supra § II.4.6 y § II.4.7.

¹⁵⁶⁰ Referencias en § IV.2. Para cómo se identificó este κατήγορος con Polícrates cf. L. Breitenbach, "Wer ist der κατήγορος in Xenophons Kommentarien?". *Jahrbücher für Classische Philologie* 99 (1869) 801-815; F. Kiesow, "Chi è ó κατήγορος nel secondo capitolo del primo libro dei Memorabili di Senofonte". *Bolletino di Filologia Classica* 24 (1917) 129-133; M. Raoss, "Alla ricerca del κατήγορος di Socrate nei Memorabili di Senofonte". *Miscellanea Greca e Romana* (1965) 53-176.

¹⁵⁶¹ Cf. en este sentido el uso de κατήγοροι, en plural, en la propia "*Defensa*", concretamente en Mem. I 1,1.

IV.4.1 POLICRATES Y SU KATHΓOPIA

No sabemos prácticamente nada sobre el origen y educación de Polícrates, ni tampoco sobre su fecha de nacimiento o muerte¹⁵⁶². La *Suda* le llama ateniense y del *Busiris* de Isócrates¹⁵⁶³ se puede deducir que fue un contemporáneo algo mayor que este orador que nació en 436 a.C.

Ateneo dice que era ateniense de nacimiento, astuto en palabras y de lengua viperina y que, para desacreditar a Fileris, escribió un escandaloso tratado sobre el amor¹⁵⁶⁴. Dioniso de Halicarnaso, al mencionarlo juntamente con tan famosos oradores como Antifonte, Critias, Trasímaco de Calcedonia, Teodoro de Bizancio y Zoilo, parece que lo tuvo en gran estima como orador, aunque deplora su frialdad y vulgaridad, así como su falta de gracia y oratoria práctica¹⁵⁶⁵. Demetrio señala, por otra parte, su falta de seriedad y la excesiva inflación de su discurso por el abuso de figuras retóricas¹⁵⁶⁶. Isócrates en el *Busiris*¹⁵⁶⁷ afirma que no fue siempre un sofista sino que una desgracia personal, que no se especifica, le llevó a ganarse la vida con

¹⁵⁶² Para Polícrates son especialmente importantes A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp 69-100 y P. Treves, "Polykrates". *R.E.* XXI,2 (1952) 1736-1752.

¹⁵⁶³ Cap. 50.

¹⁵⁶⁴ VIII 335 CD.

¹⁵⁶⁵ *De Isaeo Iudicio* 20.

¹⁵⁶⁶ *De elocutione* 120.

¹⁵⁶⁷ cap. 1.

la sofística. Por lo demás en esta obra se nos habla de él como de un principiante necesitado de la ayuda de Isócrates.

Pausanias nos cuenta que el tirano Jasón de Feras, en una de sus frecuentes estancias en Tesalia, prefirió recibir clases de Gorgias que de Polícrates, quien, a pesar de todo, "era una brillante luz de la escuela ateniense"¹⁵⁶⁸. De esto se deduce que Polícrates estuvo en la corte de Jasón en torno a 380 a. C., cuando el tirano era dueño de Tesalia. No sabemos durante cuanto tiempo permaneció Polícrates en Chipre o en Feras. En todo caso, debió volver a Atenas para dedicarse de lleno a la sofística, como lo demuestran el título de algunas de sus obras: *Helena, Clitemnestra, Alejandro, Busiris, Censura de los Lacedemonios, Alabanza del ratón, Alabanza de los poetas, Alabanza de las piedras de votar, de la sal, de las vasijas de escanciar, de los mendigos y de los exiliados*¹⁵⁶⁹.

Sin embargo, de todas las obras de Polícrates la única que nos interesa es su κατηγορία Σωκράτους por las supuestas influencias que ha ejercido sobre la *Defensa* de Jenofonte. Los testimonios antiguos acerca de esta obra son a la vez confusos y contradictorios, aunque en ninguno de ellos se ponga en duda su existencia. Quintiliano sostiene con dudas que tal κατηγορία fue pronunciada en el juicio de Sócrates¹⁵⁷⁰. Temistio nos dice que Polícrates la escribió y Ánito la leyó en el juicio¹⁵⁷¹, tradición de la que también se hace eco Hermipo

¹⁵⁶⁸ VI 17, 9.

¹⁵⁶⁹ Baiter-Sauppe II 220-223.

¹⁵⁷⁰ *Inst. orat.* II 17, 4: ...[Polycrates]... composuisse orationem quae est habita contra Socratem dicitur.

¹⁵⁷¹ *Orat.* 23 p. 357 Dindorf.

en Diógenes Laercio¹⁵⁷². La teoría de que su discurso predispuso a los jueces contra Sócrates es mantenida por el autor anónimo de la introducción al *Busiris*¹⁵⁷³ y por Quintiliano¹⁵⁷⁴. Como podemos ver todos los testimonios antiguos consideran que la κατηγορία de Polícrates se pronunció durante el juicio de 399. La única excepción a esto la constituye Favorino, que en sus *Memorables* declaró que la κατηγορία "μὴ εἶναι ἀληθῆ"¹⁵⁷⁵, pues Polícrates aludía en ella a la reconstrucción de la muralla larga de Conón, evento que no tuvo lugar hasta seis años más tarde de la muerte de Sócrates, es decir, en 393 a.C.

Sin embargo, además del dato de los muros de Conón, existen más indicios que dan la razón a Favorino. La κατηγορία Σωκράτους no pudo ser usada en 399 porque existen evidencias de que contenía cargos contra Sócrates que abiertamente sobrepasaban las restricciones impuestas por la amnistía del 403 a.C.¹⁵⁷⁶. Además, según se desprende de la *Apología* de Libanio, la otra gran fuente para la reconstrucción de la κατηγορία¹⁵⁷⁷, Polícrates alababa a Conón y Trasibulo como los dos hombres que ayudaron a restaurar la grandeza de Atenas¹⁵⁷⁸. Esta alabanza sólo pudo tener lugar cuando ambos personajes lideraban el estado ateniense. Sabemos, sin embargo, que Conón fue capturado por

¹⁵⁷² II 39.

¹⁵⁷³ Para la *Hypothesis Busiridis* v. G. Mathieu y E. Bremond, *Isocrate: Discours*. Vol I. Paris, Les belles Lettres, 1928 p. 186.

¹⁵⁷⁴ *Loc. cit.*

¹⁵⁷⁵ D. L. II 39.

¹⁵⁷⁶ Para la amnistia v. supra § II.4.7.

¹⁵⁷⁷ Veremos las evidencias después.

¹⁵⁷⁸ 106.11 ss.

los persas en 392/1 a.C. y que nunca regresó a Atenas. Trasíbulo por su parte perdería su influencia y poder hacia 390 a.C. Lo más lógico es que Polícrates escribiera su κατηγορία en 392/1 a.C.¹⁵⁷⁹

¿Cómo explicar entonces las divergencias existentes entre las fuentes antiguas? No tenemos noticia de que Polícrates se haya tratado alguna vez con Sócrates o haya tenido alguna particular animadversión contra él. Probablemente, como ya indicamos al hablar de las influencias antisténicas en Jenofonte¹⁵⁸⁰, fueron las alabanzas de Sócrates que Antístenes vertía en sus diálogos las que incitaron a Polícrates a redactar su panfleto contra el filósofo. Su κατηγορία nacería así como un ensayo de oratoría forense sin ninguna intención práctica. En ella defendió la justicia de la acusación presentada en su día por Ánito, y por ello probablemente le utilizó como locutor ficticio para su discurso. Esto fue lo que probablemente provocó la confusión: el hecho de que la κατηγορία fuera puesta en boca de Ánito debió hacer pensar a muchos que fue compuesta por Polícrates para que fuera leída por Ánito durante el proceso contra Sócrates.

El objetivo de la κατηγορία de Polícrates no fue, por tanto, el Sócrates histórico sino el Sócrates alabado por Antístenes; de ahí que se hayan querido ver en el Sócrates de Polícrates marcadas influencias antisténicas¹⁵⁸¹.

¹⁵⁷⁹ M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*. Berlin 1913, pp. 164-165.

¹⁵⁸⁰ V. supra § II.3.2.

¹⁵⁸¹ Los paralelos entre las acusaciones de Polícrates (que veremos luego con detalle) y algunos de los principales potulados cínicos son obvios: críticas a la democracia (v. supra § IV.3.1), debilitamiento de los lazos familiares (v. supra § II.3.2), interpretación sesgada de los poetas (v. supra § IV.3.1). Para un exhaustivo análisis de las influencias de Antístenes en Polícrates v. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 101 ss.

Dado que la κατηγορία de Polícrates nació desde el principio como un ensayo retórico sin ninguna implicación directa con el mundo real, el autor no tenía por qué sentirse constreñido por las restricciones legales de la amnistia del 403. Por ello su κατηγορία recogió todos aquellos cargos contra Sócrates que, no pudiendo ser formulados en su día por Ánito, estaban sin embargo presentes en las mentes de todo el tribunal y de gran parte de la ciudadanía ateniense¹⁵⁸².

Probablemente fue este hecho lo que obligó a muchos socráticos a replantearse la necesidad de defender al maestro ante estas nuevas acusaciones. En efecto, parece que contestaron a Polícrates indirectamente Platón en el *Gorgias*¹⁵⁸³, Esquines en *Alcibiades* e Isócrates al comienzo de *Busiris*; directamente Jenofonte en su *Defensa* (*Mem.* I 1,1-I 2,56) y, al parecer, como veremos a continuación, también Lisias en su *Apología*¹⁵⁸⁴.

Cicerón nos confirma que efectivamente Lisias escribió una *Apología*¹⁵⁸⁵, algo de lo que también, al parecer, tuvieron noticia Quintiliano, Valerio Máximo y hasta el mismo Diógenes Laercio pues de una u otra manera afirman que Lisias la preparó pero que Sócrates se negó a aceptarla¹⁵⁸⁶. El título completo de esta obra, *Σωκράτους ἀπολογία ἐστοχασμένη τῶν δικαστῶν*, que nos ha conservado

¹⁵⁸² V. supra § II.4.7.

¹⁵⁸³ Cf. J. Humbert, "Le panflet de Polykrates et le Gorgias de Platon". *Revue de Philologie* 5 (1931) 20-77, en 28 ss.

¹⁵⁸⁴ No es seguro, sin embargo, que la *Apología de Sócrates* de Teodectes o la de Demetrio de Falero sean una respuesta real a la acusación de Polícrates Cf. P. Treves, "Polykrates". *R.E.* XXI,2 (1952) 1736-1752, en col. 1747.

¹⁵⁸⁵ *De orat.* 1.54.231.

¹⁵⁸⁶ II 15,30 / VI 4 / II 40 respectivamente.

Plutarco¹⁵⁸⁷ sugiere un estilo forense. Probablemente fue dirigida contra Ánito, el ficticio locutor elegido por Polícrates para su κατηγορία, y de ahí que se haya interpretado equivocadamente como que fue entregada por Lisias a Sócrates durante el juicio. Al menos, así parece desprenderse de uno de los escolios a Elio Aristides, donde se afirma expresamente que Lisias contestó con un discurso a Polícrates¹⁵⁸⁸. Desgraciadamente, la *Apología* de Lisias se nos ha perdido pero, por los escasos fragmentos existentes, parece ser que la posterior *Apología* de Libanio podría habernos conservado gran parte de ella¹⁵⁸⁹. En efecto, sabemos que Lisias en su *Apología* mencionaba el robo a manos de Diomedes del Paladión de Troya¹⁵⁹⁰. Libanio menciona también este mismo robo pero prefiere atribuírselo a Ulises¹⁵⁹¹. Polícrates, por otro lado, acusaba a Sócrates -y Lisias lo defendía- de haber intentado destruir la democracia al alabar ante los jóvenes la actitud de Ulises en unos determinados versos de la *Ilíada* (II 188 ss.¹⁵⁹²), donde el héroe aparecía golpeando al pueblo¹⁵⁹³. Libanio, haciendo referencia a estos mismos versos, vertirá las culpas

¹⁵⁸⁷ Vit. decem orat. 836 B.

¹⁵⁸⁸ Schol. ad Aristid. II 133,16 (III p. 480 Dindorf).

¹⁵⁸⁹ Cf. R. Hirzel, "Polycrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates". *Rheinisches Museum* XLII (1887) 246 ss. Para el texto de la *Apología*: R. Foerster, *Libanii Opera*. Leipzig 1909, vol V pp. 13-121.

¹⁵⁹⁰ Schol. ad Aristid. I 187,20 (III p. 230,1 y 23 Dindorf)

¹⁵⁹¹ Lib. Ap. 106 (p. 72,10).

¹⁵⁹² Para el contenido de estos versos v. infra § IV.4.5.

¹⁵⁹³ Schol. ad Aristid. II 133, 16 (III p. 480 Dindorf).

sobre Homero como mejor camino para exculpar a su Sócrates¹⁵⁹⁴. Por ultimo, Lisias aludió en su *Apología* a la profesión de Ánito como curtidor (βυρσοδεψική)¹⁵⁹⁵; y lo mismo hará Libanio también en su *Apología*¹⁵⁹⁶. Estos tres paralelos, dado el exiguo número de fragmentos existentes, hacen claramente sospechoso a Libanio de haber basado su *Apología* en la desaparecida obra de Lisias. La *Apología* de Libanio se convierte así, junto con los dos primeros libros de las *Memorables* de Jenofonte, en la principal fuente con la que fundamentar nuestros intentos de reconstrucción de la perdida κατηγορία Σωκράτους de Polícrates.

Pero, ¿cuáles fueron estos cargos que provocaron tanto revuelo entre los círculos socráticos? Los intentos de reconstrucción varían en el detalle, según estén basados en mayor o menor medida en Libanio o Jenofonte, pero coinciden claramente en lo esencial¹⁵⁹⁷. En general, se admiten como ciertos los cargos que nos presenta Jenofonte, y que se ven confirmados ampliamente por Libanio.

¹⁵⁹⁴ Lib. Ap. 93 (p. 66, 6).

¹⁵⁹⁵ Cf. Schol. ad Plat. Ap. 18b (p. 420 Chase Greene).

¹⁵⁹⁶ Lib. Ap. 24 (p. 28,14).

¹⁵⁹⁷ Para Polícrates y la reconstrucción de su κατηγορία: R. Hirzel, "Polykrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates". *Rheinisches Museum* XLII (1887) 246 ss.; M. Schanz, *Apologia Socratis*. Lipsiae 1893, pp. 22-45; M. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*. Breslau 1910; J. Mesk, "Die Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates". *Wien. Studien* 32 (1911) 57-84; A. H. Chroust, "Xenophon, Polykrates and the indictment of Sócrates". *Classica et Mediaevalia* 16 (1955) 1-77 y *Socrates man and Myth*. London 1957, pp. 69-100.

- 1)- Sócrates enseñaba a sus seguidores a despreciar la democracia por medio de críticas a sus principales instituciones, haciéndolos rebeldes y violentos¹⁵⁹⁸.
- 2)- Sócrates fue maestro de Critias y Alcibíades¹⁵⁹⁹.
- 3)- Sócrates despreciaba la autoridad de los padres y mayores¹⁶⁰⁰.
- 4)- Sócrates hacía uso de los más turbios pasajes poéticos para convertir a sus seguidores en fieles defensores de la tiranía¹⁶⁰¹.

Como podemos ver, las enseñanzas del filósofo a Critias y Alcibíades junto con supuesto desprecio de Sócrates hacia la democracia constituyen las principales novedades de la acusación de Polícrates con respecto a la formulada en su día por Ánito, y también la principal violación moral del espíritu de la amnistia de 403 a.C.

En cuanto a la exactitud de estos cargos hay que señalar que, dado que Jenofonte ha sido el que nos ha transmitido de un modo más fiel la acusación oficial presentada por Ánito¹⁶⁰², no tenemos por qué dudar tampoco de su fidelidad en la reproducción de los cargos provenientes del panfleto de Polícrates.

Llegados a este punto es ahora el momento de entrar a analizar a fondo cada uno de los cargos presentados por Polícrates. El orador acusó a Sócrates y los socráticos sintieron la necesidad de defenderlo:

¹⁵⁹⁸ Xen. *Mem.* I 2,9; Lib. *Ap.* 24-59 (27-47).

¹⁵⁹⁹ Xen. *Mem.* I 2,12; Lib. *Ap.* 59 (46); 136 (90); 142 (95); 149 (99-100). Cf. también Isoc. *Busiris* 5.

¹⁶⁰⁰ Xen. *Mem.* I 2,49 y I 2,51-52; Lib. *Ap.* 102 (70-71).

¹⁶⁰¹ Xen. *Mem.* I 2,58-60; Lib. *Ap.* 85- 88 (61-64); 93 (66).

¹⁶⁰² V. *supra* § II.4.5.

en estas circunstancias y aunque la κατηγορία fuera redactada contra un Sócrates ya muerto, parece necesario dilucidar qué hay de histórico en cada uno de estos cargos y, sobre todo, en la defensa de la memoria del maestro que habrá de llevar a cabo Jenofonte.

IV.4.2 SOCRATES ENEMIGO DE LA DEMOCRACIA

Dice Polícrates: "(Sócrates) enseñó a sus compañeros a menospreciar las leyes establecidas insistiendo en la necesidad de designar las magistraturas públicas por sorteo, cuando nadie escogería por sorteo un piloto, un arquitecto o un flautista ni a cualquier otro artesano para una obra en la que los errores son mucho menos desastrosos que los errores cometidos en el arte de dirigir un estado. Tales proposiciones, argüía el acusador, llevan a los jóvenes a menospreciar la constitución establecida y los hacen violentos" (*Mem.* I 2,9). Polícrates no atacó, por tanto, a Sócrates por una supuesta actividad política sino por haber enseñado a sus discípulos planteamientos claramente contrarios a la democracia, llegando a presentarle de hecho como un feroz enemigo del pueblo. Así decía que Sócrates, interpretando pasajes de Homero, sostenía que "el poeta aprobaba la represión o el castigo de la gente vulgar y pobre" (*Mem.* I 2,58). Sin embargo, Jenofonte no parece mostrar un especial interés en exculpar al filósofo de estos cargos. El mismo Sócrates reconoce así en *Memorables* haber enseñado el arte de la política a muchos de sus seguidores. En una ocasión, "habiéndole preguntado Antifonte que cómo podía suponer que convertía a los demás en políticos cuando el mismo evitaba la política por más que la comprendiera, le contestó: ¿de qué manera, Antifonte, podría yo desempeñar un papel más importante en la política, comprometiéndome tan sólo en ella o esforzándome en

conseguir el mayor número posible de políticos competentes?" (*Mem.* I 6,15). De acuerdo con esto aparecerá después el maestro en sucesivos capítulos adoctrinando a Glaucón (*Mem.* III 6), Eutidemo (IV 2) y Cármides (III 7)¹⁶⁰³. La escasa fe en la democracia y sus representantes que al parecer, según Polícrates, transmitía Sócrates a sus discípulos también queda claramente reflejada en otro pasaje de *Memorables*: "los reyes y gobernantes, decía él, no son los que sostienen el cetro, ni aquellos que son elegidos por la multitud, ni aquellos en quienes recae la suerte, ni aquellos que deben su poder a la violencia o al fraude, sino aquellos que saben cómo hay que gobernar" (*Mem.* III 9,10)¹⁶⁰⁴. Por último, el Sócrates hasta cierto punto *μισόδημος* también está representado en Jenofonte. El filósofo, ante un Glaucón que no se atreve a dirigirse a la asamblea, habla de la manera siguiente: "los más sabios no te hacen a tí pusilánime, ni los más fuertes te hacen tímido; y, sin embargo, te avergüenzas de dirigirte a un auditorio compuesto simplemente de ignorantes y cobardes ¿no es así? ¿Quiénes son los que te hacen avergonzar, los bataneros, los zapateros, los albañiles, los herreros, los agricultores, los comerciantes, o los traficantes del mercado que no piensan mas que en comprar barato y vender caro? Esas son, en efecto, las gentes que componen la asamblea" (*Mem.* III 7,6).

Podemos decir, por tanto, que, según el testimonio de Jenofonte, Polícrates tuvo razones más que suficientes para acusar a Sócrates de haber enseñado a sus discípulos planteamientos políticos contrarios a la

¹⁶⁰³ Para estos adoctrinamientos v. A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, pp. 75 ss.

¹⁶⁰⁴ La oposición de Sócrates a la elección de cargos por sorteo está también confirmada por Aristóteles: *Rhet.* 1393 b 3-8.

democracia. Sin embargo, cabría pensar que fueron sus propias opiniones políticas las que llevaron a Jenofonte a no defender al maestro de tales acusaciones. En efecto, un Jenofonte de familia noble y tradicionalmente contrario a la democracia¹⁶⁰⁵ no tendría por qué haber considerado ofensiva la imagen de un Sócrates antidemócrata presentada por Polícrates y, en vez de defenderlo, bien pudo haber preferido utilizarlo como un prestigioso vehículo para extender sus propias concepciones políticas. Por otra parte, no podemos olvidar tampoco que un Jenofonte afincado en Escilunte tenía que estar dolido, sin duda, contra el régimen democrático ateniense causante de su destierro¹⁶⁰⁶. Si queremos, por tanto, saber si el Sócrates que nos presenta Jenofonte es, en este sentido, el Sócrates histórico y si las acusaciones de Polícrates tuvieron verdaderamente un fundamento real, no tendremos más remedio que acudir al testimonio de otros socráticos y al examen cuidadoso de algunos hechos concretos de la vida del filósofo.

Analicemos las evidencias. En general se puede dar por probada su escasa participación directa en la vida política ateniense pues, además del testimonio de Jenofonte, tenemos en este sentido la confirmación del *Gorgias* de Platón¹⁶⁰⁷. Sabemos que, según Platón, Sócrates achacó su desvinculación con la política a una expresa prohibición de su genio¹⁶⁰⁸ y tampoco sería de descartar el miedo por

¹⁶⁰⁵ Las evidencias las veremos un poco más tarde, dentro de esta misma sección.

¹⁶⁰⁶ Cf. supra § II.2 y § II.3.1.

¹⁶⁰⁷ Calicles censurará la filosofía por este motivo en 515A.

¹⁶⁰⁸ *Ap.* 31D; *Resp.* 496C.

su seguridad personal¹⁶⁰⁹. La única excepción a esto la constituye precisamente su notable participación como miembro del Pritaneo en el célebre juicio a los generales vencedores de las Arginusas (406 a.C), donde fue el único que se negó a votar en favor de una condena a todas luces ilegal. Los principales testimonios discrepan, sin embargo, a la hora de definir la magistratura exacta que ocupaba Sócrates en aquel juicio¹⁶¹⁰. Jenofonte en *Memorables* lo hace ἐπιστάτης τῶν πρυτάνεων¹⁶¹¹. Platón habla también de una actuación de Sócrates como ἐπιστάτης¹⁶¹² pero no especifica si fue en esta ocasión o en otra. En la *Apología*, durante el juicio de los generales, aparece sin embargo el filósofo como simple πρύτανις¹⁶¹³. De todas formas, la versión más exacta del asunto parece ser la contenida en las *Helénicas*¹⁶¹⁴, donde se le nombra como πρύτανις, ya que es la única que hace referencia a los ocho generales encausados, en lugar de los nueve que se mencionan en *Memorables* o los diez de la *Apología* de Platón¹⁶¹⁵. En todo caso, el que Sócrates participara como πρύτανις

¹⁶⁰⁹ Plat. *Ap.* 31E-32A.

¹⁶¹⁰ Cf. A. Rapaport, "Xenophontea". *Eos* 27 (1924) 19-25, esp. 20-22; J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 133; J. Hatzfeld, "Socrate au procès des Arginuses". *Revue de Études Anciennes* 42 (1940) 165-171; A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 248 n. 269; T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, 174 ss.

¹⁶¹¹ I 1,18 y IV 4,2.

¹⁶¹² *Gorg.* 473E.

¹⁶¹³ *Ap.* 32BC.

¹⁶¹⁴ I 7,4 ss.

no debería entenderse como una especial vinculación de Sócrates con la política ateniense sino que debería encuadrarse más bien dentro de aquellos deberes de todo buen ciudadano que siempre defendió el filósofo.

Polícrates acusa a Sócrates de haber enseñado el arte de la política y Jenofonte lo reconoce. Otras evidencias existentes en este sentido lo confirman. Que Sócrates enseñó a Cármides es reconocido por Diógenes Laercio (aunque, tal vez se base en Jenofonte)¹⁶¹⁶. Esquines le pintó por ejemplo adoctrinando al joven Alcibíades¹⁶¹⁷ y en el *Gorgias* de Platón el elegido es Calicles¹⁶¹⁸. Es difícil saber, sin embargo, el contenido de tales enseñanzas y hasta qué punto las opiniones de Sócrates están influidas por los correspondientes narradores. Existen indicios tanto de un Sócrates partidario de la democracia como de un firme detractor de ésta¹⁶¹⁹. Analizaremos primero las evidencias que podrían apoyar la concepción de un Sócrates partidario del gobierno del pueblo.

Cuando Sócrates participó en las batallas de Potidea (432 a.C), Anfípolis (422 a.C) y Delio (424 a.C)¹⁶²⁰, existía en Atenas un gobierno democrático. Sócrates se comportó, sin embargo, con una

¹⁶¹⁵ De los diez generales participantes en las Arginusas, Conón no fue acusado y Arquestrato estaba ya muerto cf. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924, p. 132.

¹⁶¹⁶ II 29.

¹⁶¹⁷ V. supra § IV.3.3.

¹⁶¹⁸ Plat. *Gorg.* 481-523.

¹⁶¹⁹ Cf. para esta cuestión R. Kraut, *Socrates and the state*. Princeton 1983.

¹⁶²⁰ V. supra § II.4.2 e infra § IV.8.4 y § IV.7.1.

absoluta fidelidad hacia él. A continuación cabría destacar su actuación en el célebre episodio de León de Salamina. Los Treinta intentaron comprometer a Sócrates con su sangrienta política haciéndole apresar ilegalmente a este ciudadano. El filósofo jugándose la vida se negó¹⁶²¹. Jenofonte en solitario sostiene también que el decreto contra la libertad de discurso promulgado por los Treinta fue especialmente dirigido contra Sócrates. Jenofonte es el único que nos ha transmitido esta interpretación, lo que la hace sospechosa¹⁶²². De ser cierto, sin embargo, probaría claramente la enemistad existente entre Sócrates y los Treinta. Dentro de esta misma órbita habría que inscribir los intentos de Sócrates por salvar al oligarca moderado Terámenes, acérrimo enemigo de Critias¹⁶²³, lo que sin duda debió encolerizar a los Treinta. Que Sócrates no mostró mucha simpatía por la tiranía podría deducirse también de la aversión que parece sentir hacia Tesalia¹⁶²⁴. En efecto, sabemos que en la campaña de Potidea se dirigió a esta ciudad por mar probablemente para evitar su tránsito por esa tierra¹⁶²⁵. Tesalia tenía un gobierno autocrático: Pisístrato en 540 a.C pasó el tiempo preciso para conseguir las amistades que le

¹⁶²¹ Plat. *Ap.* 32CD; *Epist.* VII 324DE; Xen. *Mem.* IV 4,3. Para León cf. W J. McCoy, "The identity of Leon". *American Journal of Philology* 96 (1975) 187-199.

¹⁶²² *Mem.* I 2,31 ss.; IV 4,3; A. D. Winspear & T. Silverberg, *Who was Socrates?*. N.Y. 1960, pp. 75-76 no se creen que los Treinta llamaran la atención a Sócrates. Según ellos, simplemente lo habrían eliminado. Pero, como bien advierten T. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, p. 21, su amistad con Critias y Alcibiades pudo haber salvado al maestro de este trágico y prematuro fin.

¹⁶²³ Cf. *Diod. Sic.* XIV 5, 1-3.

¹⁶²⁴ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 164 s.

¹⁶²⁵ D. L. II 23.

permitieran hacerse con el control sobre Atenas. El propio Critias, después de su destierro en 407, se refugió en Tesalia donde, según Jenofonte, consiguió amigos con los que practicar más el desorden que la justicia¹⁶²⁶. Platón conoce también esta tradición¹⁶²⁷. Por eso, cuando Critón recomienda a Sócrates escapar de la prisión y marchar a Tesalia, el filósofo se negará a acudir a un lugar donde reina tanta ἀταξία y ἀκολασία¹⁶²⁸. Por otra parte, sabemos que Sócrates se negó a aceptar precisamente regalos e invitaciones de Arquelaos de Tesalia, Escopas de Cranón y Euríloco de Larisa¹⁶²⁹.

Con todo, más numerosas son, sin embargo, las evidencias en favor de un Sócrates contrario a la democracia. En primer lugar cabe destacar su propio juicio de 399 a.C. Recién reinstaurada la democracia, Ánito, Meleto y Licón iniciaron un proceso contra Sócrates tras el cual, como ya vimos en su momento¹⁶³⁰, se ocultaban profundas motivaciones políticas. Sócrates a ojos del pueblo fue sin duda un sospechoso antidemócrata. Además, el hecho de que Sócrates, al contrario que muchos de sus compatriotas, nunca abandonara la ciudad por causa de la tiranía, podría interpretarse también como una clara connivencia del maestro con el régimen de los Treinta. De la misma manera, su sonada intervención en el juicio a los generales ante una asamblea enardecida podría verse como un claro desprecio hacia

¹⁶²⁶ Xen. *Mem.* I 2,24; cf. Xen. *Hell.* II 3,36.

¹⁶²⁷ Crit. 45C.

¹⁶²⁸ Crit. 53D.

¹⁶²⁹ D. L. II 25.

¹⁶³⁰ V. supra § II.4.7.

las resoluciones tomadas por este órgano de gobierno¹⁶³¹. Por otra parte, tanto Jenofonte como Platón nos han conservado en sus diálogos supuestas declaraciones de Sócrates contrarias a la democracia¹⁶³². En *Protágoras*, Sócrates critica la ineptitud de la asamblea para gobernar por su inherente falta de conocimientos¹⁶³³, lo que corrobora lo transmitido en este sentido por Jenofonte. En *Gorgias* ataca a políticos democráticos como Temístocles, Milcíades, Cimón y Pericles¹⁶³⁴; no comparte el amor por la gente que muestra Calicles¹⁶³⁵ y declara que un hombre sabio vale más que diez mil necios y que, por tanto, debería gobernarlos¹⁶³⁶. El Sócrates de Platón, al igual que el de Jenofonte, mostró sin ambages su pasión por las instituciones de Esparta y Creta, no precisamente famosas por su sentido democrático¹⁶³⁷, visión que nos ha sido también transmitida en las *Ranas* de Aristófanes¹⁶³⁸. Sabido es, por otra parte, que Sócrates mostró una especial

¹⁶³¹ V. más arriba, dentro de esta misma sección, y A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 189.

¹⁶³² Cf. T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Plato's Socrates*. Oxford 1995, pp. 157-166.

¹⁶³³ 319 CD.

¹⁶³⁴ *Gorg.* 515C-517A y 519A. El Sócrates de Esquines alaba, sin embargo, a Temístocles v. supra § IV.3.3.

¹⁶³⁵ 513C.

¹⁶³⁶ 490A.

¹⁶³⁷ Plat. *Crit.* 52E; *Prot.* 342A ss.; *Hipp. Mai.* 283A ss.

¹⁶³⁸ Vv. 1491 ss. Cf. R. B. Rutherford, *The art of Plato*. London 1995, p. 43.

predilección por rodearse de conocidos antidemócratas¹⁶³⁹. El más notorio de todos ellos es, sin duda alguna, Alcibíades que, entre otras cosas, declaró que la democracia es una reconocida insensatez¹⁶⁴⁰. Tendremos ocasión más adelante de hablar de este controvertido personaje como también de Critias, otro asiduo acompañante de Sócrates que acabaría convirtiéndose en cabeza de los Treinta¹⁶⁴¹. Cármides fue otro de los preferidos del maestro¹⁶⁴². De familia noble¹⁶⁴³ y primo del oligarca Critias¹⁶⁴⁴, formó con éste último parte de la cúpula de los Treinta en 404 y cayó con él en 403 ante los demócratas de Trasibulo¹⁶⁴⁵. Nicias¹⁶⁴⁶, general de la guerra del Peloponeso mayor que Sócrates¹⁶⁴⁷, también frecuentó la compañía del filósofo. A la muerte de Pericles en 429 a.C., Nicias se destacó como el hombre de confianza de los ricos y defensores de la oligarquía,

¹⁶³⁹ Cf. T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, pp 167-170.

¹⁶⁴⁰ Thuc. VI 89,5-6.

¹⁶⁴¹ Para Alcibíades y Critias v. infra § IV.4.3. Para la tiranía de los Treinta: K. Hannestad, *Die 30 Tyranner*. Copenhagen 1950; W. J. McCoy, "Aristotles' Athenaion Politeia and the stablishment of the Thirty Tyrants". *Yale Classical Studies* 23 (1975) 131-145; P. Salmon, "L' établissement des Treute à Athenes". *L' Antiquité Classique* 38 (1969) 497-500.

¹⁶⁴² Para Cármides v. Judeich, "Charmides". *R. E.* III,2 (1899) 2174.

¹⁶⁴³ Plat. *Charm.* 157E-158A.

¹⁶⁴⁴ Plat. *Charm.* 154A; 155A.

¹⁶⁴⁵ Xen. *Hell.* II 4, 19.

¹⁶⁴⁶ Para Nicias v. G. Reincke, "Nikias". *R.E.* XVII,1 (1936) 323-333.

¹⁶⁴⁷ Plat. *Lach.* 186C.

actuando de hecho como un firme contrapeso a la políticas de demócratas radicales tales como Lisicles y Cleón¹⁶⁴⁸. Es especialmente famoso por sus denodados esfuerzos en favor de una política de paz con Esparta¹⁶⁴⁹, política que fracasó ante la agresiva política exterior preconizada ya entonces por el joven Alcibíades. No tuvieron ambos, sin embargo, reparos en unirse ante los ataques del demócrata radical Hipérbolo, al que acabarían llevando al destierro¹⁶⁵⁰. Amigo íntimo de Nicias y también frecuente compañero de Sócrates fue Laques, autor material de la paz con Esparta de 421 a. C.¹⁶⁵¹ y famoso también por su filolaconismo¹⁶⁵². Por último, tal vez, cabría citar la figura de Adimanto¹⁶⁵³, destacado miembro del partido defensor de la oligarquía, que sabemos estuvo envuelto junto a Alcibíades en el escándalo de la profanación de los misterios¹⁶⁵⁴ y que posiblemente cometió traición contra Atenas entregando las naves al espartano Lisandro en la célebre batalla de Egospótamos¹⁶⁵⁵.

No sólo los acompañantes más o menos casuales de Sócrates sino también sus más convencidos discípulos mostraron actitudes

¹⁶⁴⁸ Plut. *Nic.* 2.

¹⁶⁴⁹ Thuc. V 19; 24; 43,2; Plut. *Nic.*9; *Alc.* 14.

¹⁶⁵⁰ Thuc. VIII 73; Plut. *Alc.* 13; *Nic.* 11. Para el ostracismo de Hipérbolo, cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N.Y. 1989, p. 45-49.

¹⁶⁵¹ Thuc. V 19.

¹⁶⁵² Vid. K. Swoboda, "Laches". *R.E.* XII,1 (1924) 336-338, col. 338,10.

¹⁶⁵³ Para Adimanto v. Toepffer, "Adeimantos". *R.E.* I,1 (1893) col. 355. Para su relación con Sócrates cf. Plat. *Prot.* 315E.

¹⁶⁵⁴ Andoc. I 16.

¹⁶⁵⁵ Cf. Xen. *Hell.* II 1,30-33; Lys. XIV 38.

abiertamente hostiles hacia la democracia. Empezaremos precisamente por Jenofonte. Jenofonte perteneció sin duda a la más rancia nobleza ateniense. Aunque no se diga directamente en ningún sitio, debió servir en la caballería ateniense, como lo demuestra el hecho de que sus hijos, después de él, sirvieran en el mismo puesto que su padre¹⁶⁵⁶. Sus amplísimos conocimientos sobre los caballos (no en vano escribió el *Hipárquico* y el *Περὶ ἵππικῆς*) implican también que su familia debió poseer amplias extensiones de tierras¹⁶⁵⁷. Su escasa simpatía por la democracia le viene, pues, probablemente de familia y queda demostrada por una serie de hechos. Como causa principal de su destierro, la crítica antigua le achacó el haber favorecido los intereses militares de Esparta¹⁶⁵⁸. Sabemos, por otra parte, que a su regreso de Asia se refugió en la finca de Escilunte, regalo de los espartanos¹⁶⁵⁹. Allí precisamente escribe su relato *Sobre la constitución de los lacedemonios*, donde muestra una gran admiración por las instituciones laconias, así como su *Encomio de Agesilao*, rey de Esparta¹⁶⁶⁰. Existen también ciertas sospechas de que pudo haber educado a sus

¹⁶⁵⁶ D. L. II 54; Pausanias habla de una estatua ecuestre de Grilo en Mantinea (VIII 9,5).

¹⁶⁵⁷ V. a este respecto H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R.E.* IXA2 (1967) 1569-2052, col. 1573,39.

¹⁶⁵⁸ V. supra § II.2.

¹⁶⁵⁹ Xen. *Anab.* V 3,7.

¹⁶⁶⁰ Para el filolaconismo de Jenofonte cf. W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian*. N. Y. 1977, p. 65 ss. Para el Agesilao S. W. Hirsch, *The friendship of the barbarians*. London 1985, pp 39 ss.

hijos en Esparta¹⁶⁶¹. De la exactitud en el relato del libro IV de las *Helenicas* se ha deducido además que tal vez luchara como caballero al lado de los Treinta en sus luchas contra el demócrata Trasibulo¹⁶⁶². A Platón, el principal discípulo de Sócrates, su aversión a la democracia le viene probablemente también de familia: su madre Perictione era hermana de Cármides y prima carnal de Critias, famosos, como ya hemos visto, por su decisiva contribución al gobierno de los Treinta. Sabemos asimismo que con la reinstauración de la democracia y el posterior juicio de Sócrates tuvo que abandonar Atenas, probablemente por razones de seguridad personal. Con posterioridad, emprendería sucesivos viajes al estado tiránico de Siracusa, donde se desenvolvería con cierta comodidad hasta la aparición de ciertos problemas irresolubles¹⁶⁶³. Platón en su último libro, las *Leyes*, en el que él mismo aparece como máximo protagonista tras la figura del personaje ateniense, hablará de dos regímenes políticos principales: la monarquía, representada por Persia, y la democracia, cuyo máximo exponente es Atenas¹⁶⁶⁴. Ambos son calificados como malos sistemas políticos, defendiéndose el término medio representado por las instituciones de Esparta y Creta¹⁶⁶⁵. La constitución lacedemonia, según Platón,

¹⁶⁶¹ Cf. D. L. II 54. Higgins, *op. cit.*, p. 160 n. 46 sostiene, sin embargo, que todo indica que sus hijos permanecieron con él en Escilunte.

¹⁶⁶² Vid. H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R.E.* IXA2 (1967) 1569-2052, col. 1574,4.

¹⁶⁶³ Para todas estas evidencias v. *supra* § II.3.3.

¹⁶⁶⁴ Plat. *Leg.* 693D.

¹⁶⁶⁵ 693E.

proviene del régimen más antiguo¹⁶⁶⁶ que también estuvo representado en Atenas, hasta la agresión persa, mediante la existencia de un rey¹⁶⁶⁷. Después la concesión de una completa libertad a la muchedumbre degeneró, de acuerdo con el fundador de la Academia, en el libertinaje y el caos, perdiéndose para siempre la oportunidad de un gobierno dirigido por los mejores¹⁶⁶⁸. Antístenes es el último de los discípulos de Sócrates de quien tenemos suficiente información sobre su pensamiento político. Al contrario que Jenofonte y Platón, Antístenes no descendía de familia noble¹⁶⁶⁹. Esto es muy importante porque implica que sus ideas políticas contrarias a la democracia no le pudieron venir por medio de su familia sino probablemente a través de Sócrates¹⁶⁷⁰. Sabemos que fue un antidemócrata convencido: atacó el sistema de votación, la elección de cargos por sorteo y a los principales políticos de la época. Fue asimismo un fiel admirador de las instituciones dorias¹⁶⁷¹.

Del conjunto de todas estas evidencias se pueden ya sacar interesantes conclusiones¹⁶⁷². Sócrates no se vinculó nunca con la política activa pero, lejos del abstencionismo preconizado por ejemplo

¹⁶⁶⁶ 682E ss. y 684A.

¹⁶⁶⁷ 698B.

¹⁶⁶⁸ 699A-701A.

¹⁶⁶⁹ V. supra § II.3.2.

¹⁶⁷⁰ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 168.

¹⁶⁷¹ V. supra § IV.3.1.

¹⁶⁷² Cf. F. R. Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid 1975, pp. 399 ss., esp. 405 y A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid 1947, pp. 269-272.

por Aristipo¹⁶⁷³, cumplió su deber como ciudadano enseñando política a los demás¹⁶⁷⁴. Enseñó la política como una ciencia y definió el conocimiento como principal virtud del político. Esto le llevó a un enfrentamiento con las instituciones democráticas atenienses, cuyo funcionamiento a base de votaciones y sorteos entre la totalidad de la ciudadanía ateniense no se correspondía con tales postulados. Pero tampoco le haría grato a la oligarquía o la tiranía, cuyo poder se debía a la nobleza de sangre, la demagogia, los intereses particulares y la violencia. De hecho se puede decir que la independencia y justicia de las que siempre hizo gala Sócrates le habría hecho peligroso para cualquier régimen político de la época¹⁶⁷⁵.

Sin embargo, en la democrática Atenas, muchos vieron en sus postulados un buen recurso para ir socavando la credibilidad de las principales instituciones de la ciudad. Fue probablemente éste el caso de figuras tan controvertidas como Critias y Alcibíades, que acabarían cayendo en brazos de la tiranía. Sus relaciones con Sócrates causaron, sin duda, un gran daño al maestro¹⁶⁷⁶. Sus discípulos más íntimos supieron entender mejor su mensaje y alguno como Platón acabó desarrollando todo un sistema político a partir de bases socráticas. Sócrates a pesar de sus ideas fue siempre respetuoso con las leyes vigentes¹⁶⁷⁷ y se identificó sin ambages con su patria ateniense a la que nunca abandonó. Eso sí, nunca dejó de admirar el buen funcionamiento

¹⁶⁷³ *Mem.* II 1,20 ss.

¹⁶⁷⁴ Lo ha visto bien O. Gigon, *Sokrates*. Bern 1947, p. 138.

¹⁶⁷⁵ V. en este sentido las mismas palabras de Sócrates en *Plat. Ap.* 31E-32A.

¹⁶⁷⁶ Cf. Esquines en *Contra Timarchum* 173.

¹⁶⁷⁷ V. por ejemplo el *Critón* platónico.

de las instituciones espartanas. Posiblemente en instituciones como la γερουσία vio el maestro aquellos órganos de gobierno basados en la sabiduría y la experiencia que siempre añoró en Atenas. Esa admiración se transmitió como una constante al pensamiento de todos sus discípulos.

En estas circunstancias podemos afirmar que el Sócrates político que nos ha pintado Jenofonte responde bastante fielmente a lo que debió ser el Sócrates histórico. Polícrates tuvo razones, por tanto, para acusar a Sócrates de haber enseñado doctrinas contrarias a la democracia, aunque no tanto en considerarlo como un enemigo del pueblo ya que Sócrates buscó en el fondo la que creyó mejor fórmula de gobierno para él¹⁶⁷⁸.

IV.4.3 SOCRATES MAESTRO DE CRITIAS Y ALCIBIADES

Esta acusación de Polícrates nos es referida por Jenofonte en los siguientes términos "Critias y Alcibíades, que fueron un tiempo acompañantes de Sócrates, causaron ambos al estado males incontables. Critias resultó ser el más ladrón, el más violento y sanguinario de toda la oligarquía, como fue Alcibíades el más intemperante y el más descomedido y violento de toda la democracia" (*Mem.* I 2,12). Libanio nos confirma del mismo modo estas acusaciones referidas por Jenofonte, ascribiendo a Polícrates el haber hecho a Sócrates maestro de Critias y Alcibíades y el haberlo responsabilizado de todos sus

¹⁶⁷⁸ W. K. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 82 y n.2 ha recolectado pasajes en que Sócrates se muestra respetuoso con los oficios más humildes.

delitos posteriores¹⁶⁷⁹. Libanio sostiene también que Sócrates "nunca había inducido a ninguno de sus seguidores a cometer robos, traición, sacrilegio, perjurio, a vivir frívolamente, a despreciar las leyes o a conspirar para la caída de la democracia"¹⁶⁸⁰, confirmando de esta manera plenamente los términos de la acusación de Polícrates tal como nos han sido transmitidos por Jenofonte.

De todas las acusaciones presentes en la κατηγορία de Polícrates ésta de la presunta amistad de Sócrates con Critias y Alcibíades fue posiblemente la más perjudicial de todas¹⁶⁸¹. En efecto, los daños infligidos por Alcibíades a Atenas, tras abandonar su relación con Sócrates, son bien conocidos. En primer lugar se le acusa de haber sido uno de los responsables de la matanza que los atenienses llevaron a cabo en la isla de Melos en 416 a.C.¹⁶⁸², que tanto dañaron la imagen del imperio ateniense¹⁶⁸³. No sabemos con seguridad si esto es cierto¹⁶⁸⁴, pero lo que es indudable es que fue uno de los principales instigadores de la campaña de Sicilia (416-415 a.C.)¹⁶⁸⁵, que tan

¹⁶⁷⁹ Lib. *Ap.* 109 (74.12); 112 (76.6-8); 136 (90.15-91.1); 148 (99.5); 155 (104.1-3) y 160 (106.11-107.3).

¹⁶⁸⁰ Lib. 20.15-21.5.

¹⁶⁸¹ Cf. *supra* § II.4.7.

¹⁶⁸² Cf. *Andoc.* IV 22-23 y *Plut. Alc.* 16,5-6.

¹⁶⁸³ Cf. en este sentido *Isoc.* XII 63.

¹⁶⁸⁴ A los ojos de la historiografía moderna (cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N. Y. 1989, pp 49-50), resulta poco creíble que Alcibíades participara en la campaña de Melos: ésta no casa con su carácter y además, en ese tiempo, posiblemente estuviera luchando contra los ciudadanos pro-espartanos de Argos (*Thuc.* V 81.1).

¹⁶⁸⁵ Los debates en *Thuc.* VI 8,3-VI 26,1.

desastrosa resultó para Atenas. Justo antes de que partiera la expedición, aparecieron en Atenas mutiladas las estatuas de los Hermes¹⁶⁸⁶. Se crea una comisión para investigar los hechos y algunos testigos acusan a Alcibiades de haber profanado repetidamente los misterios eleusinos¹⁶⁸⁷. Marcha, sin embargo, a Sicilia y cuando se le reclama para ser juzgado comete su primera deslealtad hacia Atenas, al avisar a los dirigentes mesenios de la existencia de un complot para atraer su ciudad a la órbita ateniense¹⁶⁸⁸. Cuando acompañaba en su propio barco a la nave Salaminia, desembarca en Turio y se pasa a Esparta. Allí aconseja a esta última fortificar Declea, en el Peloponeso, y enviar tropas a Sicilia. Ambos hechos serían decisivos en la posterior derrota de Atenas en 413 a.C.¹⁶⁸⁹. Después tuvo también una participación fundamental en apoyar en 412 a.C. la sublevación de Quíos, Mileto y otras ciudades pertenecientes al imperio ateniense¹⁶⁹⁰, poco antes de regresar de nuevo al bando de su patria. En cuanto a su controvertida personalidad, como ejemplo de su prepotencia, se cita especialmente su apabullante victoria en los juegos olímpicos del 416 a.C. donde, participando con varios carros, consiguió un primero, segundo y cuarto puestos¹⁶⁹¹. Plutarco nos comenta su desmedida

¹⁶⁸⁶ Thuc. VI 27,1 ss.

¹⁶⁸⁷ Andoc. I 11; I 15-18; Plut. Alc. 22,4. La historiografía moderna (v. Ellis, *op. cit.*, pp. 59-61) duda en gran medida sobre la participación de Alcibiades en la mutilación de los Hermes pero acepta sin ambages este último cargo.

¹⁶⁸⁸ Thuc. VI 74; el complot en Plut. Alc. 22,1.

¹⁶⁸⁹ Cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N. Y. 1989, p. 66 ss.

¹⁶⁹⁰ Vid. Ellis, *op. cit.*, p. 69 ss.

¹⁶⁹¹ Thuc. VI 16,2.

ambición¹⁶⁹², así como su incontinencia sexual, haciéndole amante del que sería el principal acusador de Sócrates: Ánito¹⁶⁹³. Describe asimismo como se casó por dinero con Hiparete sin dejar de mantener todo tipo de relaciones extramaritales, lo que estuvo a punto de costarle su matrimonio¹⁶⁹⁴. Con todo, el que más excesos nos refiere en este sentido es, sin duda, Ateneo, quien basándose en diferentes fuentes socráticas, nos habla de un posible incesto de Alcibíades y de las preferencias de éste por las mujeres casadas y las heteras¹⁶⁹⁵. Por último Plutarco menciona que fueron sus relaciones con la esposa del rey Agis de Esparta las que le obligaron a dejar corriendo esta ciudad¹⁶⁹⁶.

Los daños causados por Critias a la ciudad no son precisamente menores. Su nombre aparece también relacionado con el escándalo de la profanación de los misterios de 415 a.C¹⁶⁹⁷. Parece que pudo también ser miembro activo del gobierno de los 400¹⁶⁹⁸, con el que colaboraría activamente para conseguir la repatriación de su amigo

¹⁶⁹² Alc. 11.1-2.

¹⁶⁹³ Alc. 4.4-6; Mor. 762C; cf. también Athen. XII 534 E-F. La historiografía moderna lo duda, por provenir esta noticia probablemente de la obra apológetica de algún socrático cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N. Y. 1989, p. 18.

¹⁶⁹⁴ Plut. Alc. 8,5 y 6. Cf. también Andoc. IV 4.

¹⁶⁹⁵ V 220C; XII 525B; XII534F-535A; XIII 574E. Los críticos modernos dudan de la historicidad de tales anécdotas aunque los excesos de Alcibíades seguramente son ciertos. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N.Y. 1989, p. 19.

¹⁶⁹⁶ Alc. 23,7-9. Cf. Ellis, *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁶⁹⁷ Andoc. *De myst.* 45; 47; 68.

¹⁶⁹⁸ Ps. Demosth. LVIII 67.

Alcibíades¹⁶⁹⁹ en 411 a.C. Tras su destierro en 407, marcha a Tesalia donde inspira una revolución de signo contrario a sus ideas, es decir, de corte democrático¹⁷⁰⁰. Gracias a Egospótamos (404 a.C.) regresa a Atenas y se convierte en uno de los cinco éforos que, al modo espartano, es decir, en claro sentido antidemocrático, reinstaurarán el orden¹⁷⁰¹. En cuanto a su manera de ser, lo más conocido es su carácter sanguinario. Durante el gobierno de los 400 exhuma los huesos del principal enemigo de Alcibíades, Frínico, y los esparce fuera del Ática¹⁷⁰², persiguiendo además sin piedad a sus compatriotas en el destierro¹⁷⁰³. Cuando él regresa del exilio nadará en la sangre de aquellos que lo desterraron¹⁷⁰⁴. Esto le lleva a la ruptura con Terámenes, al que Critias condena a muerte¹⁷⁰⁵. Con el gobierno de los Treinta, tiene que salir de Atenas por razones de seguridad, Critias será responsable junto con otros del asesinato de aquellos partidarios de cuya lealtad se dude¹⁷⁰⁶.

¹⁶⁹⁹ Plut. *Alc.* 33 y *Crit.* fr. 5 D.

¹⁷⁰⁰ Xen. *Mem.* I 2,36. Cf. Philostr. *Vit. Soph.* I 16.

¹⁷⁰¹ Lys. XII 43.

¹⁷⁰² Lycurg. *Leocr.* 113.

¹⁷⁰³ Philostr. *loc. cit.*: [Critias] κάκιστος τῶν ἀνθρώπων...ξυμπάντων ὧν ἐπὶ κακίᾳ ὄνομα.

¹⁷⁰⁴ Cf. Iustin V 9,15: Critias et Hippolochus, omnium tyrannorum saevissimi.

¹⁷⁰⁵ Xen. *Hell.* II 3,50-56; Diod. XIV 4,5.

¹⁷⁰⁶ Xen. *Hell.* II 4,8 ss.

Si en la acusación anterior de un Sócrates antidemócrata era posible advertir un cierto tono de indiferencia -si no de franca aceptación- ante las tesis de Polícrates tanto por el lado de Jenofonte como por el de Platón, aquí las cosas cambiarán radicalmente. Los crímenes cometidos por Critias y Alcibíades eran tan graves y tan ampliamente reconocidos por toda la sociedad ateniense que Jenofonte tratará de exculpar al maestro por todos los medios. Para ello recurrirá a diferentes argumentos, algunos -como ahora veremos- claramente contradictorios entre sí.

1) Jenofonte, en primer lugar, nos presenta la asociación de Critias y Alcibíades con Sócrates como una relación superficial y no demasiado prolongada en el tiempo, justificada solamente por los oscuros intereses de Critias y Alcibíades. Según Jenofonte, Critias y Alcibíades "esperaban que si estaban en compañía de Sócrates alcanzarían la mayor eficacia en el hablar y las acciones" (*Mem.* I 2,15). Por eso "apenas consideraron que estaban por encima de los otros que les rodeaban, dejando a Sócrates plantado, se dispusieron a dedicarse a la política, que era para lo que habían acudido a buscar a Sócrates" (*Mem.* I 2,16)¹⁷⁰⁷. No estaban pues interesados en la personalidad de Sócrates o en su manera de entender la vida sino que, según Jenofonte, "si algún dios les hubiera dado a elegir entre tener que vivir toda la vida tal como veían vivir a Sócrates o quedar muertos en el acto, habrían preferido morir" (loc. cit.).

2) El segundo argumento al que recurre Jenofonte es insistir en que, mientras ambos muchachos fueron alumnos de Sócrates, su

¹⁷⁰⁷ Cf. también I 2,47 y I 2,39.

comportamiento se mantuvo dentro de la medida y el buen juicio. "Me consta asimismo -dice Jenofonte- que aquellos dos (Critias y Alcibíades) fueron hombres de paz y de prudencia en tanto que con Sócrates estuvieron...(Mem. I 2,18), capaces por entero de dominar sus pasiones más bajas" (Mem. I 2,24). Así, "en la juventud de ambos, justamente cuando era de esperar que fueran más insensatos y desenfrenados, Sócrates los mantuvo juiciosos y prudentes"(I 2,26). Fue después, al separarse de Sócrates, cuando ambos se corrompieron, relajándose y abandonándose a la seducción del poder y el dinero (I 2,24-25). No es justo acusar a un maestro por lo que hagan sus discípulos una vez apartados de él, concluye Jenofonte (I 2,27), además Sócrates nunca aprobó el comportamiento posterior de éstos (I 2,29).

3) el tercer argumento de Jenofonte es claramente contrario al anterior ya que, por medio de éste, trata de negar que Sócrates haya sido alguna vez el auténtico maestro de Critias y Alcibíades. En este sentido Jenofonte sostiene "que a nadie puede provenirle enseñanza alguna de persona que no le resulte grata" y "Critias y Alcibíades acompañaron a Sócrates sin resultarles grato en todo el tiempo que le acompañaron"(I 2,39). Si Sócrates no pudo transmitir enseñanza alguna a Critias y Alcibíades, es obvio que no fue su maestro.

4) El cuarto y último argumento es más concluyente todavía en este sentido. Se trata de hacer desaparecer la figura de Alcibíades de toda la obra socrática de Jenofonte para así exculpar al maestro de toda relación con él¹⁷⁰⁸. En *Mem.* IV 2,1, Sócrates se muestra ansioso de entrar en una discusión sobre política con el arrogante joven Eutidemo,

¹⁷⁰⁸ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 176 ss.

el cual cree no necesitar en este aspecto la ayuda de nadie. La conversación presenta claros paralelos con el *Alcibiades* de Esquines, y esta claro que Jenofonte simplemente sustituyó el nombre de Alcibiades por el de Eutidemo¹⁷⁰⁹. En *Mem.* III 7,1-9 se da un diálogo entre Sócrates y Cármides, en la que el filósofo anima a este joven a entrar en política. Entre los argumentos que se nos presentan aquí, tres al menos han podido pertenecer a viejos diálogos sobre Alcibiades. *Mem.* III 7,4 comparte la misma fuente que *Alc. I* 114 B. *Mem.* III 7,6 ha sido tomado de un texto que se nos ha conservado en Eliano¹⁷¹⁰, mientras que en *Mem.* III 7,9 subyace la misma argumentación que en *Alc. I* 119B-124B. Tenemos fundadas razones para sospechar que el *Alcibiades* de Esquines es la base del Ps. Platónico *Alcibiades I* ¹⁷¹¹y que el *Alcibiades* de Esquines probablemente este bajo influencia de la obra del mismo título de Antístenes¹⁷¹². Jenofonte ha sustituido aquí a Alcibiades por Cármides con un claro motivo apologético y lo mismo se ha querido ver para el Cármides del *Simposio*. En *Mem.* III 11,1 ss. se nos narra una visita de Sócrates a la hetera Teodota. La visita tiene

¹⁷⁰⁹ Cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 97 ss. y v. supra § IV.3.3 y, en general, § IV.2.

¹⁷¹⁰ *Var. Hist.* II 1.

¹⁷¹¹ Cf. H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, p. 144. Los paralelos son obvios: En *Alc. I*, un Alcibiades dispuesto a hablar ante la asamblea se vanagloria de su superioridad con respecto a otros políticos de la época, incluido Pericles (105B), no reconociéndoles ningún mérito por su labor (105C). Será Sócrates quien, tras hacer patente la ignorancia del muchacho (113B), demuestre que no se puede uno dedicar a la política sin recibir la adecuada instrucción (118B), una instrucción basada en último término en el conocimiento de la ἀρετή (135B). Sócrates dará estos consejos a Alcibiades guiado por su amor (131C ss.) y con la ayuda del dios (105A; DE; 124C). Para Esquines v. supra § IV.3.3.

¹⁷¹² D. L. II 61.

lugar ante la propuesta en este sentido de un acompañante de Sócrates del que no se quiere decir el nombre. Algunos han creído ver en este personaje la silenciada figura de Alcibíades, que sería en este caso uno de los asiduos amantes de Teodota¹⁷¹³. La cosa no sería de extrañar pues sabemos que la vida sexual de Alcibíades fue realmente muy activa¹⁷¹⁴. Joël por su parte ha sospechado también que, en el *Simposio* de Jenofonte, muchas veces tras la figura de Antístenes debemos entrever a Alcibíades¹⁷¹⁵. La única ocasión en que aparece Alcibíades en toda la obra socrática de Jenofonte es precisamente en su *Defensa* (=Mem. I 1,1-I 2,64), lo que probaría todavía más que se trata de un escrito independiente y motivado directamente por la κατηγορία de Polícrates¹⁷¹⁶.

Es evidente que no todos los argumentos que nos presenta Jenofonte pueden ser históricos: o Sócrates fue realmente amigo de Critias y Alcibíades o no lo fue; de serlo, o bien actuó como su maestro o bien prefirió no comprometerse con ellos. Esto nos hace sospechar que Jenofonte en sus *Memorables*, a la hora de abordar el espinoso tema de las relaciones de Sócrates con Critias y Alcibíades, antepuso claramente sus intenciones apologéticas sobre cualquier otra consideración: todo parece indicar que la defensa de Sócrates tuvo más importancia para Jenofonte que la auténtica plasmación de los hechos.

¹⁷¹³ Athen. XIII 574F. Cf. F. Dümmler, *Kleine Schriften*. Vol. I. Leipzig 1901, 229 ss. y K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Vol II. Berlin 1901, p. 720.

¹⁷¹⁴ Cf. Plut. Alc. VIII 5-6.

¹⁷¹⁵ K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Vol II. Berlin 1901, p. 721 ss. y A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 307 n. 1238.

¹⁷¹⁶ Chroust, *op. cit.*, p. 179 y v. supra § IV.2.

Jenofonte no estuvo, sin embargo, solo en este empeño. Sabemos que muchos socráticos, precisamente con motivo de la acusación de Polícrates, se lanzaron a escribir sobre las relaciones de Sócrates con Critias y Alcibíades, conformando lo que se ha venido en llamar la "literatura de Alcibíades". El objetivo común de todos ellos era exonerar en mayor o menor medida al filósofo de sus supuestas relaciones con este personaje.

La incoherencia existente entre los diferentes argumentos exculpatorios de *Memorables* así como el conocido modo de trabajar de Jenofonte¹⁷¹⁷ hace pensar que muy probablemente este autor haya dependido de una u otra manera de toda esta literatura para describir a su Alcibíades. A esta sospecha se añade el hecho de que Jenofonte, cuando fue publicado el panfleto de Polícrates, se encontraba ya en su retiro de Escilunte¹⁷¹⁸, lo que significa que sólo pudo enterarse de éste a través de su lectura y de la de las defensas compuestas a la sazón por otros socráticos. Para confirmar esto, echaremos ahora un rápido vistazo a lo esencial de esta literatura sobre Alcibíades, comenzando por el autor que más testimonios nos ha dejado: Platón.

En el *Protágoras* se nos presenta un Sócrates enamorado de Alcibíades¹⁷¹⁹. Para muchos el *Protágoras* es el primer diálogo escrito por Platón, antes incluso de la muerte de Sócrates¹⁷²⁰. En todo caso,

¹⁷¹⁷ Tomaba notas, v. supra § IV.3.

¹⁷¹⁸ Para estas cuestiones, v. supra § II.2.

¹⁷¹⁹ V. supra § III.4.7.1.

¹⁷²⁰ H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entshungkeit des Phaidros*. Leipzig-Berlin 1914; C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*. Munich 1910, p. 127;

hay que situarlo con toda seguridad dentro del grupo de los primeros diálogos¹⁷²¹ y nada definitivo impide datarlo antes de la fecha del panfleto de Polícrates (392-1 a.C). De ser así, se explicaría perfectamente por qué Platón no se molesta en matizar o desmentir las relaciones de Sócrates con Alcibíades. A partir de este diálogo, Platón tratará, sin embargo, de exculpar a Sócrates de diferentes maneras. En la *Apología*, escrita c. 391 a.C, es decir inmediatamente después de la publicación del panfleto¹⁷²², el Sócrates de Platón asegura no haber tenido discípulos ni haber sido maestro de nadie, en clara referencia a Critias y Alcibíades¹⁷²³. El filósofo se declara así al margen de las fechorías que hayan podido cometer después algunos de sus más asiduos acompañantes, ya que él no les enseñó nada. Platón admite, sin embargo, la relación de Sócrates con Alcibíades en el *Gorgias*, cuya fecha de redacción parece que hay que situar después de 387 a.C¹⁷²⁴, pero le exculpa de haber sido el principal responsable de las desgracias acaecidas en Atenas. Para Platón, fue el desastroso gobierno de políticos como Cimón, Temístocles y Pericles el que llevó a la ruina a la ciudad, siendo Alcibíades tan sólo un mero cómplice de tales

U. v. Wilamowitz. *Platon*. Vol I. Berlin 1920, p. 149. La única evidencia en este sentido es la frase atribuida a Sócrates con respecto a Platón: "y como miente sobre mí el jovencito" (D. L. III 35).

¹⁷²¹ W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 214.

¹⁷²² Guthrie, op. cit., pp. 71-72

¹⁷²³ Plat. *Ap.* 19 DE; 33AC.

¹⁷²⁴ En general se admite esta fecha v. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 284.

actuaciones¹⁷²⁵. En el *Simposio*, por último, escrito tras la dispersión de los habitantes de Mantinea en 385 a.C¹⁷²⁶, Platón dará un paso más en la defensa de Sócrates al invertir los términos de su relación con Alcibíades. En efecto, en este diálogo se nos describe un Alcibíades enamorado de Sócrates que no consigue saciar, sin embargo, sus ansias con respecto al filósofo¹⁷²⁷. Se consigue así, de hecho, la más completa exculpación de Sócrates.

Esquines es otro de los socráticos importantes que trató de defender a Sócrates de las acusaciones de que fue objeto en el panfleto de Polícrates con motivo de su amistad con Alcibíades. Sus aspiraciones en este sentido le llevaron incluso a bautizar con el nombre del muchacho uno de sus diálogos¹⁷²⁸. Desgraciadamente no se nos han conservado muchos fragmentos del *Alcibíades* de Esquines, aunque sí los suficientes para conocer su hilo argumental. Como tuvimos ocasión de ver, Esquines nos pintaba en su diálogo a un Alcibíades todavía muy joven que, cargado de ambiciones y conocedor de su belleza, inteligencia y salud, aspiraba a superar a su modelo Temístocles en el arte de hacer política¹⁷²⁹. El orgullo, prepotencia y vanidad que arrastra el Alcibíades de Esquines aparecen así como algo innato, apenas un mero anticipo de lo que luego habrían de ser sus principales defectos. Alcibíades es el único responsable, pues, de su arrogancia y

¹⁷²⁵ Plat. *Gorg.* 519A ss.

¹⁷²⁶ V. supra § III.2.

¹⁷²⁷ Plat. *Symp.* 216 C ss y especialmente 222C.

¹⁷²⁸ V. supra § III.3.3.

¹⁷²⁹ Para la reconstrucción del argumento y las referencias v. supra § IV.3.3.

Sócrates aparece como el único capaz de manejarle y hacerle ver la vanidad y vacuidad de sus ideas. Sócrates parece ser, de hecho, el único freno posible para el fogoso Alcibíades. El filósofo no se muestra, sin embargo, como un maestro convencional del muchacho. El Sócrates de Esquines asegura a los lectores que no tiene ninguna sabiduría especial y que su influencia sobre Alcibíades no es más que fruto del afecto y de una providencia especial. De esta manera tan sutil, Esquines niega el traspaso de conocimientos de Sócrates hacia Alcibíades, anulando así toda posibilidad de entender la relación entre ambos como un intercambio discípulo-maestro y exonerando de esta manera a Sócrates de toda responsabilidad en los futuros delitos del joven. El filósofo, lejos de criticar a la clase política ateniense -uno de los principales reproches de Polícrates- ensalzará la figura de Temístocles, reconociéndole cierta ἐπιστήμη πολιτική, aunque no exenta de algunos errores¹⁷³⁰.

No sólo Jenofonte, Platón y Esquines escribieron sobre Alcibíades. Antístenes escribió también sobre este famoso joven al menos en dos de sus diálogos, el *Alcibíades* y el *Ciro*¹⁷³¹. Por una noticia de Sátiro¹⁷³² sabemos que Antístenes alababa en el primero ciertas cualidades de Alcibíades como su fuerza, valentía y belleza¹⁷³³ al mismo tiempo que le reprochaba su carencia total de παιδεία. Heródico sostiene, por otra parte, que Antístenes en su segundo tratado

¹⁷³⁰ Para todo esto v. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp. 76-77.

¹⁷³¹ Para los títulos v. supra p. tal y nn.

¹⁷³² En Athen. XII 543C

¹⁷³³ Para esta última cualidad v. también *fr.* V A 199 Giann.

sobre Ciro, criticó duramente a Alcibíades, afirmando que estaba igual de pervertido en su conducta con las mujeres que en su comportamiento en general¹⁷³⁴. Estas noticias son demasiado escuetas como para hacernos realmente idea del contenido de ambos diálogos¹⁷³⁵. Sin embargo, el hecho de que Antístenes haya criticado tan duramente a Alcibíades en estas dos obras demuestra que el cínico quiso dejar muy claro que Alcibíades, a pesar de los esfuerzos de Sócrates, continuó siendo un incorregible *παρὰ νόμος*¹⁷³⁶ pues éste, aún poseyendo muchas cualidades, careció de la imprescindible *παιδεία* para alcanzar la *ἀρετή*¹⁷³⁷.

Al contrario de lo que pudiera parecer por nuestra escasez de noticias, Antístenes fue posiblemente el precursor de lo que se ha venido llamando "literatura de Alcibíades". Su *Alcibiades* constituye, entre otras cosas, la base del *Alcibiades* de Esquines¹⁷³⁸ y, por eso, muestra tan claras semejanzas con él: en efecto, también Esquines nos ha pintado un Alcibíades tan seguro de sus cualidades como renuente a aceptar cualquier atisbo de educación¹⁷³⁹. Divergen, sin embargo, en la alabanza de los políticos atenienses que encontramos en Esquines y

¹⁷³⁴ Athen. V 220C. Cf. también *fr.* V A 141 Giann.

¹⁷³⁵ De hecho, resulta muy difícil tanto saber a qué *Ciro* se refiere Heródico (hay varios v. G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Vol. IV. Napoli 1990, n.31 en pp. 295-299) como separar los *fr.* de este *Ciro* de los del *Alcibiades* (v. Giannantoni, *op. cit.* Vol. IV, n. 31 pp. 299 ss).

¹⁷³⁶ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. n. 1219.

¹⁷³⁷ H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912, pp. 87-88.

¹⁷³⁸ D. L. II 61. Y desde Esquines en Jenofonte y en el autor del *Alcibiades I* v. más arriba dentro de esta misma sección.

¹⁷³⁹ V. *supra* § IV.3.3.

que, como hemos visto, muy difícilmente puede ser atribuida a Antístenes¹⁷⁴⁰.

Por otro lado, también tenemos noticia de un *Alcibíades* compuesto por Euclides¹⁷⁴¹ y de otro por Fedón de Élida¹⁷⁴², aunque Panecio dudaba de la existencia de ambos¹⁷⁴³.

Como podemos ver, de la "literatura de Alcibíades", si exceptuamos tal vez el testimonio platónico, los fragmentos que se nos han conservado son demasiado escasos como para encontrar sus paralelos exactos con las *Memorables* de Jenofonte. Sin embargo, las escasas evidencias existentes parecen indicar que el Alcibíades de Jenofonte dependió en su mayor parte del Alcibíades de Esquines. En efecto, Jenofonte nunca intentó justificar el comportamiento de Alcibíades¹⁷⁴⁴ como tampoco, por lo que sabemos, lo intentó Esquines. La alabanza de políticos atenienses como Temístocles, Cimón y Pericles que encontramos en su *Alcibíades*¹⁷⁴⁵ lo demuestra claramente en abierta contradicción, por ejemplo, con las críticas a los mismos que encontramos en el *Gorgias* de Platón¹⁷⁴⁶. Otros hechos apuntalan también esta posibilidad. Los claros paralelos existentes entre *Mem.* IV

¹⁷⁴⁰ A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, pp. 110 ss.: 121 s.; 127 y 148. Para las ideas del cinismo en este sentido v. supra § IV.3.1.

¹⁷⁴¹ D. L. II 108 y fr. II A 10 Giann.

¹⁷⁴² Fr. III A 8.

¹⁷⁴³ D. L. II 64.

¹⁷⁴⁴ Cf. *Mem.* I 2. 13.

¹⁷⁴⁵ V. supra § IV.3.3.

¹⁷⁴⁶ Plat. *Gorg.* 519A ss.

2 y el *Alcibíades* de Esquines demuestran que Jenofonte conoció esta obra, aunque haya sustituido el nombre del muchacho por el de Eutidemo¹⁷⁴⁷. Por otro lado, cuando en el pseudoplatónico *Alcibíades I* Sócrates afirma que, si Alcibíades hubiera tenido que elegir entre cambiar su vida o morir, hubiera preferido morir¹⁷⁴⁸, esto nos recuerda a *Mem.* I 2,16, y sabemos que el *Alcibíades I* depende en gran parte de Esquines¹⁷⁴⁹. A este paralelo habría que añadir también los ya referidos de *Mem.* III 7,4 y III 7,9 con *Alc. I* 114B y 119B-124B respectivamente, aunque Jenofonte en esta ocasión haya sustituido a Alcibíades por Cármides¹⁷⁵⁰.

El *Alcibíades* de Jenofonte depende pues de Esquines, y el de Esquines a su vez de Antístenes, lo que nos retrotraería de nuevo a las influencias de Antístenes en Jenofonte, que son una constante en toda la obra de este autor¹⁷⁵¹. El testimonio de Jenofonte respecto a las relaciones de Sócrates con Alcibíades no es pues independiente y está marcado por un fuerte interés apologético, lo que reduce de forma importante su valor como fuente.

Sin embargo, tal y como hemos visto, si el testimonio de Jenofonte no es fiable en este aspecto, tampoco lo es el de otros escritores de diálogos socráticos tales como Antístenes, Platón o Esquines. En estas

¹⁷⁴⁷ Cf., de nuevo, § IV.3.3.

¹⁷⁴⁸ 105A.

¹⁷⁴⁹ V. más arriba, dentro de esta misma sección.

¹⁷⁵⁰ V. más arriba, dentro de esta misma sección.

¹⁷⁵¹ V. supra § II.3.2; § III.3.1 y § IV.3.1.

circunstancias, si queremos realmente saber cual fue la relación que mantuvo Sócrates con Critias y Alcibíades, no tenemos más remedio que acudir a evidencias más sutiles dentro de estos mismos diálogos socráticos para, después, intentar completarlas con otras provenientes de otras fuentes. Empezaremos por Alcibíades¹⁷⁵².

Alcibíades nació hacia 450 a.C, en Atenas, y ya antes de 433 a. C. aparece representado en el *Protágoras* platónico como un muchacho en la tardía adolescencia que, aún empezándole a crecer la barba, es objeto de los deseos de Sócrates¹⁷⁵³. Una imagen similar nos presenta el autor del *Alcibíades I*¹⁷⁵⁴, cuya fecha dramática parece que hay que situar c. 432 a.C. Es precisamente en ese mismo año cuando, según el *Simposio*, Sócrates habría de salvar la vida del muchacho en Potidea¹⁷⁵⁵. En el *Gorgias*, cuya acción transcurre a partir del 427 a.C¹⁷⁵⁶, todavía Sócrates reconoce su pasión por Alcibíades¹⁷⁵⁷: no en vano ambos volverían a compartir las miserias de la guerra en la batalla de Delio

¹⁷⁵² Para Alcibíades es especialmente útil W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N.Y. 1989 (con abundante bibliografía), que a su vez debe mucho a J. Hatzfeld, *Alcibiade*. Paris 1951. Más recientemente J. Romilly, *Alcibiade*. Paris 1995.

¹⁷⁵³ 309A. Para la fecha dramática del *Protágoras* v. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 214 y A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*. London (1926) 1960, p. 236.

¹⁷⁵⁴ Cf. esp. 131CD. Para la problemática del *Alcibiades I*: W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 150 ss.

¹⁷⁵⁵ Plat. *Symp.* 220DE; Plut. *Alc.* 7, 194E-195A. Cf. también *Charm.* 153A.

¹⁷⁵⁶ No es posible establecer una fecha dramática exacta para el *Gorgias* por la incongruencia cronológica entre los hechos históricos que se mencionan en él. Cf. E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*. Oxford 1959, p. 17 s.

¹⁷⁵⁷ Plat. *Gorg.* 481D.

de 424 a.C.¹⁷⁵⁸. En 416, el *Simposio* nos describe ya un distanciamiento mucho mayor del filósofo con respecto al muchacho¹⁷⁵⁹. Por aquellas fechas Alcibíades se encontraba ya completamente volcado en la vida política de Atenas, mostrándose ferviente partidario de la expedición a Sicilia que habría de llevarse a cabo ese mismo año¹⁷⁶⁰. Sócrates, si nos fiamos de Plutarco¹⁷⁶¹, negaría su apoyo a tal expedición, lo que sin duda tuvo que crear una gran fisura entre ellos¹⁷⁶². En 407 Alcibíades regresó a Atenas¹⁷⁶³ tras la anulación de su destierro por parte de los 400, para marchar, sin embargo, de nuevo al exilio pocos meses después¹⁷⁶⁴. No volvería ya más a hollar suelo Ateniense, muriendo en oscuras circunstancias¹⁷⁶⁵ c. 404 a.C. Si aceptamos la fecha dramática del *Protágoras* como la del inicio de las relaciones de Sócrates con Alcibíades y la expedición a Sicilia del 415 a. C. como el final de tales relaciones, esto nos arroja un total de casi veinte años de amistad entre los dos.

¹⁷⁵⁸ Plat. *Symp.* 220E-221C. Cf. también *Lach.* 181B y *Ap.* 28E.

¹⁷⁵⁹ Cf. Plat. *Symp.* 213CD; 222CD. Para la fecha dramática del *Simposio* v. supra § III.2.

¹⁷⁶⁰ Debates en Thuc. VI 8.3-VI 26.1.

¹⁷⁶¹ Plut. *Nic.* 13.9; *Alc.* 17.5.

¹⁷⁶² W. M. Ellis, *Alcibiades*. London-N. Y. 1989, p. 57.

¹⁷⁶³ Xen. *Hell.* I 4.11-12; I 4.18; I 4.20; Plut. *Alc.* 34.1-2

¹⁷⁶⁴ Xen. *Hell.* I 4.21-22.

¹⁷⁶⁵ Existen diferentes versiones: Diod. XIV 11.1-4; Nep. *Alc.* 10; Iustín 5.8; Plut. *Alc.* 38.5-39.9.

¿Qué podemos decir con respecto a Critias?¹⁷⁶⁶ Critias nació c. 460 a.C., en Atenas. Aunque encontramos su nombre citado en el *Protágoras* cuya acción transcurre en 433¹⁷⁶⁷, sin embargo, el carácter fluido de sus relaciones con Sócrates aparece de un modo mucho más explícito en el *Cármides* platónico¹⁷⁶⁸, cuya fecha dramática tenemos que situar tras la batalla de Potidea en 432 a.C.¹⁷⁶⁹. Jenofonte considera que fueron las críticas de Sócrates hacia las relaciones amorosas de Critias con Eutidemo, las que conllevaron el final de su amistad¹⁷⁷⁰. El autor no especifica sin embargo la fecha de tal acontecimiento. Con todo, la inclusión del nombre de Critias entre los de aquellos que supuestamente participaron en el escándalo de los Hermes¹⁷⁷¹ de 415 a.C. puede considerarse sin duda como un final seguro de las relaciones entre ambos. En 407 se restablece la democracia y Critias es condenado al exilio por su clara connivencia con el régimen de los 400. En 404 a.C., tras la derrota ateniense de Egospótamos, regresa sin embargo para formar parte de un gobierno pro-espartano. Es entonces cuando proclama su edicto contra la libertad de discurso que Jenofonte ha querido ver como una venganza

¹⁷⁶⁶ Para Critias son importantes: E. Diehl, "Kritias". *R.E.* XI,2 (1922) 1901-1912 y W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol III. Cambridge, pp. 298-304.

¹⁷⁶⁷ 316A. El nombre de Critias aparece también en el *Timeo* y en el *Critias*, pero existen dudas sobre si se trata de este mismo Critias o de su abuelo. Cf. E. Diehl, "Kritias". *R.E.* XI,2 (1922) 1901-1912, en col. 1901 s. y W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol III. Cambridge 1969, p. 299 n.1.

¹⁷⁶⁸ 153C ss.

¹⁷⁶⁹ Cf. 153A.

¹⁷⁷⁰ *Mem.* I 2,29 ss.

¹⁷⁷¹ *Andoc. De myst.* 45; 47; 68.

personal de Critias contra Sócrates¹⁷⁷². Un año más tarde, en 403, Critias moriría en el enfrentamiento de sus partidarios contra las tropas del demócrata Trasibulo, en la batalla de Múniquia¹⁷⁷³. Al igual que en el caso de Alcibíades, desde la fecha dramática del *Protágoras* hasta la mutilación de los Hermes, tenemos un total de casi veinte años de relaciones entre Critias y Sócrates.

A partir de todas estas evidencias no parece fácil negar que una estrecha relación -si no una gran amistad- tuvo que existir entre Sócrates, Critias y Alcibíades. Dos décadas es mucho tiempo. El filósofo tuvo ocasión de tratar a un Critias todavía joven (27 años) y a un Alcibíades adolescente (17 años) y, por ello, necesariamente dúctil. Por si esto fuera poco, a la juventud de Alcibíades habría que añadir una relación con Sócrates forjada en el campo de batalla -dos veces acompañó a la guerra el filósofo al muchacho-, lo que sin duda tuvo que desembocar en una entrañable amistad. Sabemos además que Sócrates enseñó política y que probablemente defendió ciertas ideas contrarias a la democracia¹⁷⁷⁴. Nada impide pues creer que Alcibíades y, en menor medida, Critias estuvieran sujetos también a este tipo de adoctrinamiento a manos del filósofo.

Sin embargo, no es menos cierto también que Sócrates jamás traicionó a Atenas y que con toda probabilidad fue enemigo de toda forma de gobierno basada en la ilegalidad y sustentada en el ejercicio

¹⁷⁷² *Mem.* I 2.33 ss.; IV 4.3; cf. también Lib. 99.5 y D. L. II 19-10 y II 24. Tal vez, apesar de lo que diga Jenofonte, esta ley fuera contra las nefastas prácticas de los sicofantas, a quienes los 30 tiranos abominaron (cf. *Xen. Hell.* II 13.12; *Arist. Pol. Athen.*, 35,3; *Diod.* XIV 4; *Lys.* XXV 27). Cf. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 61.

¹⁷⁷³ *Xen. Hell.* II 4.10-19.

¹⁷⁷⁴ V. supra § IV.4.2.

de la violencia. A partir de todos estos argumentos podemos concluir que Polícrates tuvo probablemente razón en acusar a Sócrates de frecuentar la relación con Critias y Alcibíades, e incluso en culparle de haberles enseñado planteamientos contrarios a la democracia, pero que no tuvo motivos en cambio para hacerle responsable de la posterior conducta traidora y violenta de ambos personajes.

IV.4.4 SOCRATES DESPRECIABA LA AUTORIDAD PATERNA

Según Jenofonte, la tercera acusación de la que era objeto Sócrates en el panfleto de Polícrates era la de haber enseñado a sus discípulos a despreciar a sus mayores: "pero lo cierto es que Sócrates -decía el acusador- enseñaba a hacer de menos a los padres, haciendo ver, por un lado, que a los que con él andaban los hacía él más sabios que sus padres, y afirmando, por otro, que, de acuerdo con la ley, a cualquiera le era posible encarcelar a su propio padre siempre y cuando fuera capaz de demostrar que estaba loco; y que utilizaba esto como prueba de que es justo que el más necio sea tenido en prisión por el más sabio" (*Mem.* I 2,49¹⁷⁷⁵).

En la *Apología*, sin embargo, Jenofonte pone estos mismos cargos en boca de Meleto, el acusador real de Sócrates, en vez de adjudicárselos a Polícrates: "Mas por Zeus -dice Meleto- bien se de aquellos hombres a quienes tú tienes persuadidos a hacerte más caso a tí que no a sus padres..." (*Ap.* 20). Algunos han salvado esta aparente incoherencia creyendo ver en *Ap.* 20 un mero resumen de *Mem.* I 2, 49¹⁷⁷⁶, es decir que las palabras atribuidas en *Apología* a Meleto no

¹⁷⁷⁵ Cf. También I 2,51.

¹⁷⁷⁶ V. *supra* § II.2 y § IV.2.

serían en realidad más que un eco de la acusación redactada con posterioridad al juicio por Polícrates. Es probable. El hecho de que esta misma acusación se encuentre formulada también como tal en la *Apología* de Sócrates de Libanio, podría confirmar que su origen real está en el panfleto de Polícrates. Además en la *Apología* de Platón, la que más parece acercarse a los acontecimientos del juicio de 399 a.C, en ningún momento Sócrates es acusado en tales términos.

Lo único que podría hacernos dudar es el pasaje de *Apología* 30, donde aparentemente encuentra justificación y explicación la acusación puesta en boca de Meleto en *Ap.* 20. En efecto, en *Ap.* 30, el Sócrates de Jenofonte critica la manera en que otro de sus acusadores, Ánito, ha educado a su propio hijo: "una vez" -dice el filósofo- "estuve un breve rato con el hijo de Ánito y me pareció que no era nada débil de espíritu; así que digo que éste no ha de quedarse en la vida y trato servil que le tiene destinado su padre. Sin embargo, por no tener a nadie que se cuide de él celosamente, habrá de caer en alguna vergonzosa afición, y, como sea, habrá de avanzar bien lejos en el vicio". A todas luces, lo que recoge *Ap.* 30 no es más que un vaticinio *post eventum* como vienen a demostrar a continuación las palabras mismas de Jenofonte: "y en esto que dijo Sócrates no se equivocó, que aquel muchacho, habiéndole tomado gusto al vino, ni de noche ni de día dejaba de beber; y llegó finalmente a no servir de nada ni a su patria, ni a sus amigos, ni a él mismo. En fin que, en cuanto a Ánito, por la torcida educación de su hijo y por la propia falta de buen juicio, aún después de muerto carga con el peso de su mala fama" (*Ap.* 31¹⁷⁷⁷). Todo parece indicar, por tanto, que la acusación puesta en boca de Meleto en *Ap.* 20 no es más que una interpolación de Jenofonte

¹⁷⁷⁷ Más en § II.4.6.

ajena a los sucesos del juicio de 399 y procedente probablemente de las acusaciones que Polícrates puso en boca de Ánito¹⁷⁷⁸ en su panfleto escrito c. 393 a.C.

Ante la realidad, sin embargo, de estas acusaciones Jenofonte parece no sentir sorprendentemente ninguna necesidad de defender al maestro. En *Memorables* hace derivar su argumentación por derroteros que nada tienen que ver con la cuestionada capacidad de enseñanza de los padres para con sus hijos¹⁷⁷⁹. En la *Apología*, la intencionalidad de Jenofonte es todavía, si cabe, aún más clara. Cuando Meleto -o sea Polícrates- afirma que sabe de gente a quien el filósofo ha persuadido a obedecerle antes a él que a sus padres, el Sócrates de Jenofonte contesta: "lo reconozco... si es en lo que atañe a la educación, pues es esto cosa a la que saben que yo me he dedicado por entero". A continuación Sócrates se declara un experto en este arte y defiende la superioridad de sus enseñanzas de la misma manera que las opiniones de un médico, en los temas de salud, valen más que las cualquier padre (*Ap.* 20-21). El Sócrates de Jenofonte admite, por tanto, plenamente las acusaciones formuladas por Polícrates. Su postura tal vez se hará más inteligible a la luz de los postulados de Antístenes. Ya tuvimos ocasión de comentar que los cínicos estuvieron a favor, sin duda, de un cierto debilitamiento de determinados vínculos familiares. Muchos de estos planteamientos fueron aceptados apasionadamente por Jenofonte y traspasados después a su Sócrates. Probablemente por ello el gran autor ateniense no sintió necesidad de defender a su Sócrates¹⁷⁸⁰.

¹⁷⁷⁸ V. supra § IV.4.1.

¹⁷⁷⁹ V. a este respecto *Mem.* I 2,50.

¹⁷⁸⁰ V. supra § II.3.2.

Pero, si el Sócrates de Jenofonte es en esto tributario del Sócrates y de las ideas de Antístenes, probablemente el mismo Antístenes sea a su vez tributario del Sócrates histórico. Al menos, así parece indicarlo el testimonio platónico. Platón, sin duda, conoció los términos de esta acusación vertida en la κατηγορία de Polícrates, tal lo demuestran ciertas palabras pronunciadas por Sócrates en el *Gorgias*: "si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni siquiera podré decir la verdad"¹⁷⁸¹. Que estas palabras figuren concretamente en el *Gorgias* no es de ningún modo casual ya que sabemos que este diálogo fue compuesto por Platón, entre otras cosas, para corregir la mala imagen de Sócrates transmitida por Polícrates¹⁷⁸².

Platón no es ni mucho menos tan explícito como Jenofonte a la hora de admitir como ciertas las acusaciones de Polícrates. Con todo, en *Menón*, el Sócrates platónico, precisamente en una conversación sostenida con Ánito, criticará abiertamente la capacidad educativa de muchos padres, políticos famosos atenienses: los hijos díscolos de Temístocles, Lisímaco, Pericles y Tucídides, con notable enfado de Ánito, servirán de sangrante ejemplo a Sócrates para ilustrar esta falta de capacidad¹⁷⁸³. Al final del diálogo, a partir de unas líneas oscuras pronunciadas por Sócrates, se dejá entrever que Platón consideró al filósofo como el único conocedor de la virtud capaz en cierta medida

¹⁷⁸¹ Plat. *Gorg.* 522B.

¹⁷⁸² V. supra § IV.4.1.

¹⁷⁸³ Plat. *Men.* 90A ss.

de transmitirla a los demás¹⁷⁸⁴. De un modo menos comprometido, en *Gorgias*, Sócrates sostendrá que en cada elección se opte por escoger la persona más hábil en su oficio¹⁷⁸⁵, mientras que en el *Laques* igualmente defenderá la obligación que tiene un padre de seguir, para la mejor educación de sus hijos, los consejos de la persona más preparada en la materia que se pretenda enseñar¹⁷⁸⁶.

De todo esto se puede deducir que también el Sócrates de Platón, aunque de un modo mucho más solapado, antepuso su propia capacidad educativa a la de los progenitores de los muchachos, apoyándose en criterios de estricta competencia. Se muestra así en lo fundamental de acuerdo con los planteamientos del Sócrates de Jenofonte. Es posible concluir, por tanto, que Polícrates tuvo razón en acusar a Sócrates de persuadir a los jóvenes para que valoraran sus enseñanzas por encima de las de sus padres, aunque tal vez fuera demasiado lejos al achacarle un supuesto desprecio hacia la figura del progenitor.

IV.4.5 SOCRATES MALINTERPRETABA A LOS POETAS

Al hablar de las supuestas influencias de Antístenes en el Sócrates de Jenofonte¹⁷⁸⁷ tuvimos ya ocasión de abordar algunos de los problemas provenientes de las citas del Sócrates de Jenofonte. La conclusión de ese capítulo fue que las citas del Sócrates de Jenofonte provenían en su mayor parte de materiales antisténicos. De la misma

¹⁷⁸⁴ Plat. *Men.* 100A. Cf. W. Jaeger, *Paideia*. Trad. esp. México 1957, p. 562.

¹⁷⁸⁵ 455B.

¹⁷⁸⁶ *Lach.* 179-190; esp. 184D ss.

¹⁷⁸⁷ V. *supra* § IV.3.1.

manera dijimos que las acusaciones del panfleto de Polícrates relativas a una supuesta malinterpretación de estas citas por parte de Sócrates encontraron probablemente su fundamento en el Sócrates perdido de Antístenes.

Pero fuera cual fuese el origen de tales acusaciones, ¿tuvo razón Polícrates al acusar a Sócrates de malinterpretar a los poetas? ¿Cuál es el testimonio de Jenofonte en este sentido? ¿Se corresponde con el Sócrates histórico? Empecemos por recordar de nuevo las palabras de Polícrates. Según Jenofonte, "decía el acusador también que escogiendo (Sócrates) los más turbios pasajes de los más famosos poetas y apoyándose en ellos para testimonio, enseñaba a los que con él andaban a ser malhechores y tiránicos" (*Mem.* I 2,56). Libanio corrobora el testimonio de Jenofonte al afirmar que, según Polícrates, Sócrates citó a Hesíodo, Píndaro, Teognis y Homero para, malinterpretando las citas, propagar sus erróneas enseñanzas¹⁷⁸⁸. Polícrates, en Jenofonte, para ilustrar su acusación, recurre al ejemplo de un verso de Hesíodo "nunca afrenta hacer algo, y no hacer nada es afrenta"¹⁷⁸⁹. Según él, Sócrates lo interpretó en el sentido de que no había que abstenerse de ninguna actividad, por mala que ésta fuera, si existía alguna ganancia en ello. Jenofonte defiende al filósofo aportando otra interpretación. Para él, Sócrates vió en este verso una defensa del trabajo y una condena de la vida frívola y muelle (*Mem.* I 2,57). Polícrates recurre a continuación a unos versos de la *Ilíada* para mostrar las interpretaciones antidemocráticas que hacía Sócrates del texto poético de Homero:

Por otra parte a todo hombre del pueblo que veía

¹⁷⁸⁸ Lib. *Ap.* 62 (48.7)

¹⁷⁸⁹ *Op. et dies* 309

y sorprendía gritando, a éste lo empujaba delante de
sí con su cetro y lo increpaba a voces con su palabra:
¡buen amigo!, quédate quieto en tu sitio y escucha
las palabras de los que son más fuertes que tú, pues
tú eres un bisoño y un cobarde que no cuenta ni
en la guerra ni en el consejo¹⁷⁹⁰

Según él, Sócrates citando estos versos los interpretaba en el sentido de que el poeta aprobaba el dar palos a la gente del pueblo y a los pobres (*Mem.* I 2,58¹⁷⁹¹). Jenofonte corrige de nuevo las palabras del acusador aduciendo que no era ésta la interpretación socrática sino la de que había que retener fuera de la ciudad a todos aquellos osados y desmedidos que, no sirviendo para nada, se negaran a prestar ayuda a la ciudad (I 2,59).

Si hay algo que queda claro con la lectura de estos pasajes de Jenofonte es que, tuviera o no tuviera razón Polícrates al formular sus acusaciones contra Sócrates, lo que es innegable es que el filósofo interpretó a su antojo los principales textos poéticos de la época. Esto no debería extrañarnos demasiado: la utilización de referencias a Homero y a otros poetas fue un fenómeno bastante común en la antigüedad que parece que hay que remontar incluso a los tiempos de Jenófanes, Parménides, Empédocles, Protágoras, Anaxágoras, Metrodoro y Pródico¹⁷⁹². Sócrates fue probablemente discípulo de Anaxágoras a través de Arquelaos¹⁷⁹³, así que bien pudo haber tomado.

¹⁷⁹⁰ Traducción de C. Rodríguez Alonso, *Homero: La Ilíada*. Madrid 1986.

¹⁷⁹¹ Para la supuesta actitud de Sócrates contraria a la democracia v. supra § IV.4.2.

¹⁷⁹² A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 159.

¹⁷⁹³ A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid 1947, pp. 99 ss. y esp. 105 s.

entre otros, de él la costumbre de citar e interpretar a los principales poetas griegos.

El Sócrates de Jenofonte interpreta en varias ocasiones los versos de renombrados poetas. En *Mem.* I 3,7, bromeando, alude indirectamente a un pasaje de la *Odisea* en que Circe convierte en cerdos a la gente¹⁷⁹⁴, para justificar así lo peligroso de comer en exceso. En *Mem.* II 1,20 versos de Hesíodo y Epicarmo¹⁷⁹⁵ le sirven al maestro para ilustrar la excelencias de la práctica de la φιλοπονία como ideal de vida. En *Mem.* III 2,2, comenta la supuesta intencionalidad de Homero al utilizar ciertos epítetos en su *Ilíada*, al igual que hará en *Mem.* IV 6,15 pero esta vez con la *Odisea*¹⁷⁹⁶. Pero no sólo en *Memorables*, también en el *Simposio* el Sócrates de Jenofonte interpreta a Homero: así, por ejemplo, en *Simp.* VIII 30, el filósofo demostrará cómo es preferible el amor del alma al del cuerpo recurriendo a supuestas etimologías plasmadas por este poeta en su *Ilíada*.

La interpretación de los poetas también esta atestiguada en el Sócrates de Platón. Sin ir más lejos en la *Apología*¹⁷⁹⁷ el filósofo justifica su actuación y muerte recurriendo al ejemplo de Aquiles, quien, aún sabiendo que moriría, prefirió vengar a su amigo Patroclo matando a Hector, antes que vivir como un cobarde¹⁷⁹⁸. Sócrates hace uso, por tanto, de un pasaje de la *Ilíada* de Homero y lo adapta a sus

¹⁷⁹⁴ Hom. *Od.* X 281 ss.

¹⁷⁹⁵ *Op. et dies* 285 ss y frr. 287-288 Kaibel respectivamente.

¹⁷⁹⁶ *Il.* III 179 y *Od.* VIII 171 respectivamente.

¹⁷⁹⁷ Plat. *Ap.* 28 CD.

¹⁷⁹⁸ Cf. *Il.* XVIII 96-104

necesidades. En *Lisis*, utiliza un verso de Solón para demostrar que el amado es siempre amigo del amante¹⁷⁹⁹. En *Hippias Minor*, Sócrates manejará diferentes citas de Homero para efectuar una dura crítica del modo de saber de la sofística. El viejo poeta es utilizado allí hasta sobrepasar claramente la barrera de lo ilógico¹⁸⁰⁰. De manera parecida el filósofo tergiversa en *Protágoras* un poema de Simónides para ridiculizar los métodos exegeticos de los sofistas¹⁸⁰¹ y en el *Crátilo* retuerce a Homero para obtener de él unas etimologías tendentes a ridiculizar todo el saber sofístico¹⁸⁰². Unas páginas más adelante el elegido será Hesíodo: con una etimología errónea Sócrates intentará explicar la supuesta procedencia del nombre de los demonios¹⁸⁰³. En *Menón*, un Sócrates ya más platónico que socrático utiliza unos versos de Píndaro en la exposición de su teoría sobre la inmortalidad del alma y su posible reencarnación¹⁸⁰⁴. Otras interpretaciones de los poetas y en especial de Homero se pueden encontrar también, por ejemplo, en la *República* y el *Fedón*¹⁸⁰⁵. Con todo, el pseudo-platónico *Alcibiades II* es especialmente clarividente en este tema. En él, Sócrates, después de haber retorcido un verso del poema homérico *Margites* hasta otorgarle un significado

¹⁷⁹⁹ Plat. *Lis.* 212E. Para Solon fr. 13 D

¹⁸⁰⁰ *Hip. Min.* 370A-371D. Los pasajes de Homero son *Il.* IX 357-363; I 169-171; IX 650-655.

¹⁸⁰¹ 339A-347C=Simonides 37 Page.

¹⁸⁰² 391D ss. Los pasajes de Homero son *Il.* XX 74; XXIV 291; XII 507.

¹⁸⁰³ Plat. *Crat.* 397E-398A; Hesiod. *Op. et dies* 121-123.

¹⁸⁰⁴ Plat. *Men.* 81BC; Pind. fr. 137 Turyn=127 Bowra=133 Snell.

¹⁸⁰⁵ 334B y 94C ss. respectivamente.

completamente distinto, justificará este hecho aduciendo que la poesía es enigmática y muchas veces oculta su verdadero sentido¹⁸⁰⁶. A partir de estas palabras uno podría obtener la impresión de que para Sócrates un verso era un cajón de sastre del que, en principio, cabría extraer cualquier interpretación.

Con todas estas evidencias en la mano no se puede negar que Sócrates, al igual que muchos de sus contemporáneos, utilizara a menudo pasajes de los principales poetas de la época para, interpretándolos, ilustrar sus propias enseñanzas: los lugares señalados en Jenofonte y algunos del *Lisis*, *Menón*, *Apología*, *República* y *Fedón* lo demuestran. Con todo parece claro también que las principales manipulaciones y tergiversaciones de estos textos las llevó a cabo Sócrates sólo a la hora de ridiculizar el saber sofístico, saber por el que, al parecer, sentía un desprecio especial: la manipulación del poema de Simónides en *Protágoras* y las muchas veces falsas etimologías homéricas del *Crátilo* lo prueban sin ambages¹⁸⁰⁷. Cabría pensar así que Sócrates interpretó efectivamente a los poetas, pero que el abuso en esta interpretación sólo se produjo bajo determinadas circunstancias como la crítica al conocimiento sofístico.

De todas formas, parece innegable que Sócrates ilustró lo principal de su pensamiento (crítica del sistema democrático¹⁸⁰⁸, amor

¹⁸⁰⁶ 174B-E.

¹⁸⁰⁷ Cf. también las burlas de Sócrates a la sabiduría sofística de Nicérato en el *Simposio* de Jenofonte (III 6).

¹⁸⁰⁸ *Mem.* I 2,58 v. supra § IV.4.2.

homosexual¹⁸⁰⁹, enseñanza de la virtud¹⁸¹⁰, etc) recurriendo a pasajes de los poetas, lo que probaría que Polícrates tuvo razones para acusar a Sócrates. Por otra parte, es de señalar que Jenofonte realiza una defensa superficial del maestro ante estas acusaciones, mientras que Platón ni siquiera lo intenta. Esto, más que como una falta de capacidad en ambos autores, habría que entenderlo como una falta de interés: Sócrates utilizó a los poetas para propagar sus enseñanzas y sus discípulos no sintieron la necesidad de defenderlo por ello. Ocurriría, por tanto, en esto algo parecido a lo que ya comentamos al tratar los supuestos planteamientos antidemocráticos de Sócrates¹⁸¹¹.

IV.5 MEMORABLES: LIBRO I

Una vez concluido el estudio de la "Defensa" (*Mem.* I 1,1-I 2,64), ha llegado el momento de abordar el grueso de *Memorables*. En primer lugar hay que recalcar que la división tradicional por libros que figura en nuestras ediciones es completamente artificial. Sin embargo, con objeto de garantizar una mayor comodidad en la consulta de los diferentes apartados de nuestro trabajo, hemos decidido mantener no sólo ésta sino también la subdivisión por capítulos, todavía, si cabe, más artificial que la primera. Hablando muy en general, parece que los límites de cada uno de los libros han sido fijados para enmarcar grandes unidades temáticas. Las fronteras de los capítulos, mucho más estrictas, parecen sin embargo fijadas conforme a la sucesión de los diferentes interlocutores de Sócrates. En lo que aquí

¹⁸⁰⁹ Xen. *Symp.* VIII 23 ss. esp. 30, v. supra § III.4.7.3.

¹⁸¹⁰ Xen. *Symp.* II 4, v. supra § III.4.6.

¹⁸¹¹ V. supra § IV.4.2.

nos ocupa, el hilo argumental de este primer libro de *Memorables* parece transcurrir en torno a la controvertida religiosidad socrática. Ni que decir tiene que nuestro comentario debe mucho, aunque no todo, al que previamente realizara Olof Gigon¹⁸¹². No lo citaremos en exceso, sin embargo, para no resultar farragosos.

IV.5.1 PIEDAD Y AUTARQUÍA SOCRATICAS (cap. I 3)

En el capítulo tercero del libro primero, Jenofonte trata de justificar hasta qué punto Sócrates resultaba beneficioso para los que con él andaban. Con este propósito, nos hablará del comportamiento de Sócrates en tres aspectos diferentes: el religioso, el lúdico y el amoroso. El primero que se aborda es el religioso. Según Jenofonte, Sócrates cumplía siempre de acuerdo con la Pitia los preceptos legales del culto, y aconsejaba hacer lo mismo a los demás. No pedía beneficios mundanos en sus oraciones a los dioses y les honraba con los modestos sacrificios que su economía le permitía. No prestaba, por último, oídos a consejos humanos si estos contravenían la voluntad divina (*Mem.* I 3,1-4). En esta explicación del comportamiento de Sócrates ante los dioses no debemos ver más que un mero complemento a lo que Jenofonte nos dijo en su *Defensa*¹⁸¹³, donde se repiten la mayoría de estos motivos. Sin embargo, en la *Defensa*, Jenofonte aludía sólo al escrupuloso respeto de Sócrates hacia los oráculos y la adivinación¹⁸¹⁴, aquí matiza más especificando su particular devoción

¹⁸¹² O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953.

¹⁸¹³ Cf. *Mem.* I 1,2-20. v. supra § II.4.7.

¹⁸¹⁴ Cf. *Mem.* I 1,6-7.

por la Pitia y el Oráculo de Delfos, algo en lo que se insistirá de nuevo en el libro cuarto¹⁸¹⁵. Por lo demás, no se aprecian novedades importantes. La necesidad de llevar a cabo el culto de acuerdo con la ley y bajo la autoridad de Apolo es defendida también por el Sócrates de la *República*¹⁸¹⁶ y por el ateniense de las *Leyes*¹⁸¹⁷. La inconveniencia de pedir la satisfacción de los anhelos mundanos a los dioses se encuentra también en la *Defensa* y en el libro cuarto¹⁸¹⁸, al igual que la conveniencia de honrar a los dioses según el nivel económico de cada cual¹⁸¹⁹. En principio nada impide que todo esto pueda atribuirse al Sócrates histórico. No aparece, sin embargo, específicamente formulado en ningún otro lugar la idea de que Sócrates seguía siempre las directrices de los dioses, aunque incomodara o perjudicara la voluntad y deseos de los hombres. Con todo, la vida del filósofo nos proporciona suficientes pruebas de ello. Su renuncia a la defensa¹⁸²⁰ y el episodio de León de Salamina¹⁸²¹ son los más adecuados ejemplos.

De la Αὐτάρκεια y ἐγκράτεια que presidían el régimen de vida del filósofo ya nos habló también Jenofonte en la *Defensa*¹⁸²² y en la

¹⁸¹⁵ concretamente IV 3,16-17.

¹⁸¹⁶ 427B-469A.

¹⁸¹⁷ 909D-910E. El culto de acuerdo con la ley también en Epicuro (fr. 387 Us.).

¹⁸¹⁸ I 1,6-8 y IV 2,34-36.

¹⁸¹⁹ *Mem.* IV 3,16.

¹⁸²⁰ V. supra § II.4.1 y § II.4.3.

¹⁸²¹ V. supra § III.4.2 e infra § IV.8.4.

¹⁸²² *Mem.* I 2,1-8.

*Apología*¹⁸²³, y lo que encontramos en este capítulo tercero (I 3,5-7) no parece más que una mera recopilación de lo que nuestro autor trató allí¹⁸²⁴. En todo caso, como dijimos al abordar estas cuestiones, muchas de las inquietudes del Sócrates de Jenofonte en este sentido contrastan abiertamente con las del Sócrates de Platón¹⁸²⁵, en lo que se ha creído ver una clara influencia de la moral preconizada por Antístenes¹⁸²⁶. Tan sólo añadiremos que la idea defendida por el Sócrates de Jenofonte de comer y beber en la medida en que demanda el cuerpo, será traspasada por este autor a su *Ciro* en la *Ciropedia*¹⁸²⁷, constituyendo un ejemplo más de transmisión de ideales socráticos a *Ciro*¹⁸²⁸. Jenofonte tras narrar el episodio en que Circe convierte en cerdos a los esclavos de la gula (*Mem.* I 3,7)¹⁸²⁹, dice que Sócrates con anécdotas como ésta solía a la vez hablar en serio y bromear (I 3,8). La mezcla de bromas con temas serios por parte de Sócrates aparece también en el *Simposio* de Jenofonte¹⁸³⁰ y en el libro cuarto de

1823 16 y 18.

1824 Cf., en cualquier caso, C. J. Vouveris, "ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ, eine Interpretationsstudie (Xenoph. Mem. I,3,6 ff.)" en *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*. Vol 2. Catania 1972, 99-104.

1825 v. supra § II.4.9.

1826 v. supra § II.3.2 y § IV.3.1.

1827 I 5,12; VII 5,80.

1828 D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 156.

1829 Para este episodio v. supra § IV.4.5.

1830 I 1.

*Memorables*¹⁸³¹, y será también traspasado por Jenofonte a su *Ciro*¹⁸³². Gigon lo relaciona con la comparación de Sócrates y las estatuas silénicas que lleva a cabo Alcibíades en el *Simposio* platónico¹⁸³³. Nosotros lo hemos visto más como un intento de corrección por parte de Jenofonte a la excesiva seriedad del Sócrates de Platón¹⁸³⁴.

En todo caso, lo verdaderamente nuevo con respecto a la *Defensa* que encontramos en este capítulo tercero es la alusión que hace Sócrates a la ἐγκράτεια erótica de Sócrates (I 3,8-14). Esta alusión enseguida toma forma de diálogo, en claro contraste con las ideas expresadas anteriormente, lo que podría corroborar también su diferente procedencia. El diálogo arranca a raíz de un beso de Critobulo¹⁸³⁵ a un hijo de Alcibíades. Jenofonte aparece como interlocutor en esta conversación que, por lo demás, contiene claros paralelos con el *Simposio*¹⁸³⁶. De hecho, la única divergencia de importancia, además de la presencia de Jenofonte como interlocutor, es la sustitución del Clinias del *Simposio* por un supuesto hijo de Alcibíades, del que no se especifica el nombre (I 3,8). En todo caso la posible identidad de ambas conversaciones podría servirnos para datar la acción de nuestra conversación en 422 a.C, la fecha de la acción

¹⁸³¹ IV 1,1.

¹⁸³² *Cyr.* VI 1,6 y VIII 3,47.

¹⁸³³ O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953, p. 103.

¹⁸³⁴ V. supra § III.4.2 y también § III.1.1.

¹⁸³⁵ Para Critobulo v. infra § IV.6.6.

¹⁸³⁶ Cf. Xen. *Symp.* IV 23-28. v. supra § IV.2.

dramática del *Simposio*¹⁸³⁷. Sin embargo, no tenemos noticia directa de que Alcibíades tuviera un hijo llamado Clinias, aunque sí un hermano¹⁸³⁸. Ambos hermanos nacieron antes de 447 a.C ya que su padre Clinias cayó en la batalla de Coronea. Es difícil por tanto que en 422 se considerara a Clinias un καλὸς παῖς. Existe otro Clinias, el hijo de Axíoco, que aparece en el *Eutidemo* y en el diálogo pseudo platónico al que da nombre su padre. No es probable sin embargo que Jenofonte lo mencionara¹⁸³⁹. Pero tal vez no sea un error lo del hijo de Alcibíades. El primer hijo de Alcibíades del que tenemos noticias es Alcibíades IV. Sin embargo, según la tradición, este primer hijo debería haberse llamado precisamente Clinias, como su abuelo. Es posible que Alcibíades tuviera un hijo mayor, de nombre Clinias, que hubiera muerto todavía muy joven¹⁸⁴⁰. Alcibíades IV nació en 417-6 a.C, su hermano de existir pudo hacerlo en 417-8 a.C. La conversación podríamos situarla entonces entre en torno al año 400. Jenofonte tendría entonces treinta años y estaría apunto de dejar Atenas¹⁸⁴¹, Clinias el supuesto primer hijo de Alcibíades tendría apenas 18 años y podría ser aún un bello mancebo. La acción dramática del episodio coincidiría en fechas con muchos otros de las *Memorables*¹⁸⁴². De ser cierto todo esto, *Memorables* recogería el episodio tal como fue y, en

¹⁸³⁷ V. supra § III.2.

¹⁸³⁸ Plat. *Prot.* 320A

¹⁸³⁹ O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953, p. 105.

¹⁸⁴⁰ Cf. W. L. Ellis, *Alcibiades*. London-N. Y. 1989, p. 34.

¹⁸⁴¹ V. supra § I.3.

¹⁸⁴² Cf., por ejemplo, infra § IV.6.2; § IV.6.8; § IV.6.10 y § IV.7.4.

el *Simposio*, Jenofonte habría adaptado la conversación a la acción dramática de aquella obra¹⁸⁴³.

IV.5.2 VISIÓN DIVINA DEL MUNDO (cap. I 4)

En este capítulo, Jenofonte pretende convencer a sus lectores de cómo la compañía de Sócrates, en contra de lo que han escrito algunos, sí hacía mejores a los que le acompañaban¹⁸⁴⁴. Para ello recurre a una conversación del filósofo con Aristodemo, en la que, según Jenofonte, él mismo estuvo presente¹⁸⁴⁵. Esta conversación es el único lugar en toda la obra del autor en que se hace referencia a este personaje. Sin embargo Aristodemo nos es conocido también gracias al *Simposio* de Platón, donde aparece mencionado como principal informador¹⁸⁴⁶. Se le describe como un hombre bajo y tan amante de Sócrates en aquel tiempo que incluso lo imitaba en su forma de andar descalzo. Acompaña a Sócrates, aún sin haber sido invitado, al banquete de Agatón¹⁸⁴⁷, si bien no participará después en la célebre ronda de

¹⁸⁴³ Otras interpretaciones v. supra § IV.2.

¹⁸⁴⁴ esto es un motivo de preocupación constante en el autor cf. *Mem.* I 4,19; IV 3,18; IV 3,12... V. supra § IV.1.

¹⁸⁴⁵ Para la "presencia" de Jenofonte v. supra § IV.2. Para la conversación en sí es interesante D. K. O'Connor "The erotic self-sufficiency of Socrates" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 151-180, concretamente 163-167.

¹⁸⁴⁶ 173B.

¹⁸⁴⁷ Plat. *Symp.* 174A-175A; cf. también 218B.

oradores¹⁸⁴⁸. La fecha dramática del *Simposio* de Platón es el 416 a.C.¹⁸⁴⁹. Jenofonte tenía en esas fechas unos catorce años¹⁸⁵⁰ así que no es probable que nuestra conversación, de haber existido realmente, haya tenido también lugar en esas fechas. Sin embargo, Aristodemo debió de continuar después cultivando su amistad con Sócrates pues no en vano se muestra capaz de informar años después sobre el filósofo a otros discípulos más jóvenes como Apolodoro o Fénix¹⁸⁵¹. A su vez, dentro de la compleja estructura narrativa del *Simposio* platónico, Apolodoro es el principal informador de Glaucón¹⁸⁵². Apolodoro afirma en la introducción del *Simposio* que era muy niño cuando tuvo lugar aquel banquete de Agatón¹⁸⁵³. Poco después sostiene que Agatón hace varios años que ya no está en Atenas¹⁸⁵⁴. Por las *Tesmoforiantes* y *Geritades*¹⁸⁵⁵ de Aristófanes sabemos que Agatón estaba todavía en Atenas en 411 y 407 a.C respectivamente¹⁸⁵⁶. En *Ranas* (405 a.C), se

1848 Cf. F. Martín Ferrero, "El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el Banquete de Platón". *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973) 193-206.

1849 V. supra § III.2.

1850 V. supra § I.3.

1851 Plat. *Symp.* 173B.

1852 172C.

1853 173A.

1854 172C.

1855 *Thesm.* 29 ss. et passim. *Geryt. fr.* 178 K-A.

1856 Para la datación de las comedias v. P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komödie*. Zürich 1969².

habla, en cambio, de su exilio voluntario en la corte de Arquelaos¹⁸⁵⁷, rey de Macedonia, de donde no habría de regresar hasta el asesinato de éste en 399 a.C.¹⁸⁵⁸. Apolodoro manifiesta también que lleva tres años de relaciones con un Sócrates¹⁸⁵⁹ que será condenado a beber la cicuta en 399 a.C. El contacto entre Apolodoro y Glaucón tuvo que tener lugar por tanto entre 405 y 399 a.C, por lo que no parece desacertado colocarlo en 400 a.C. como propone Bury¹⁸⁶⁰. El encuentro entre Aristodemo y Apolodoro habría acontecido como mucho tres años antes, en 403 a.C. En esta última fecha era por tanto Aristodemo todavía fiel discípulo de Sócrates, y es posible que entonces mantuviera esta conversación que nos describe Jenofonte en este capítulo de *Memorables*. Jenofonte tendría 27 años y la habría podido presenciar. Además esta fecha dramática coincide con muchas otras que aparecen en *Memorables*¹⁸⁶¹.

Pero entremos de lleno en la conversación. Mediante ella Sócrates intenta convertir en religioso a un Aristodemo que no honra ni reza a los dioses y hace caso omiso de la adivinación (I 4,2). El primer paso del filósofo será el de intentar convencer a su discípulo de que los dioses existen. Para ello le pregunta si admira a algún hombre por su sabiduría. Aristodemo reconoce sentir admiración por Homero en el campo de la épica, por Melanípides en el de los ditirambos, por Sófocles en tragedia, en escultura por Polícleto y en pintura por Zeuxis

¹⁸⁵⁷ V. 85.

¹⁸⁵⁸ *Prosop. Att.* n° 83.

¹⁸⁵⁹ *Plat. Symp.* 172C.

¹⁸⁶⁰ R. G. Bury, *The Symposium of Plato*. Cambridge 1932, p. lxi.

¹⁸⁶¹ V. *supra* § IV.5.1 et *infra* § IV.6.2; § IV.6.8 etc.

(I 4,3). La lista, en general, no nos puede resultar extraña. Homero era el escritor de versos épicos más conocido en todo el ámbito griego, Sófocles alcanzó también fama universal¹⁸⁶², Policleto y Zeuxis son también conocidos por Jenofonte y Platón¹⁸⁶³. El más extraño de todos es a todas luces Melanípides, un autor del que apenas sabemos nada¹⁸⁶⁴ y que, habiendo sido muy famoso en el siglo V, apenas se volvió a recordar después. Es dudoso que se trate de preferencias personales de Jenofonte; probablemente no sea más que una lista de autores explícitamente sacados del s. V¹⁸⁶⁵ o, tal vez, las preferencias reales del propio Aristodemo. En todo caso, tras la mención de estos autores, Aristodemo de la mano de Sócrates llegará a la conclusión de que, entre todos los artistas, merecen mayor aprecio aquellos que son capaces de plasmar figuras de seres vivos inteligentes y en movimiento, figuras que respondan a un designio y un plan por haber sido diseñadas para un determinado servicio (I 4,4). Esta idea tal vez haya pertenecido por entero al Sócrates histórico. No en vano sabemos que Sócrates, como hijo de escultor, debió tener una cierta capacidad de juicio sobre las artes plásticas¹⁸⁶⁶; además, en las conversaciones de Sócrates con Parrasio y Clitón que nos recoge Jenofonte en el capítulo 10 del libro

¹⁸⁶² Cf. por ejemplo las *Ranas* de Aristófanes.

¹⁸⁶³ V. infra § IV.7.10.

¹⁸⁶⁴ O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953, p. 124 y, sobre todo, P. Maas, "Melanippides". *R. E.* XV,1 (1931) 422-423

¹⁸⁶⁵ Cf. en este sentido O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953, p. 124.

¹⁸⁶⁶ V. infra § IV.7.10.

tercero, Sócrates insiste sobre esta misma idea¹⁸⁶⁷, es decir, sobre la importancia de saber plasmar no sólo el cuerpo sino también las actitudes del alma.

Sócrates trata de demostrar entonces ante el incrédulo Aristodemo cómo los hombres han sido previsiblemente también diseñados mediante un plan y con una finalidad de servicio: sino ¿para qué se les ha dado ojos, oídos, nariz, párpados, pestañas, dientes, boca...? ¿para qué la voluntad de reproducirse y el instinto de cuidar la prole? Todos estos órganos e instintos no pueden ser, según Sócrates, simple capricho del azar (I 4,5-7 cf. también I 4,11-12 y I 4,17). La idea de la existencia de órganos motivados por su utilidad no es exclusiva de este capítulo de *Memorables*. Sin ir más lejos, en el libro segundo, Sócrates también defiende la creación por los dioses de manos y pies debido a su utilidad¹⁸⁶⁸. Sin embargo, el culmen de esto lo representa, sin duda, el certamen de belleza que sostiene Sócrates contra Critobulo en el *Simposio* de Jenofonte, donde el filósofo defenderá la mayor belleza de su rostro precisamente de acuerdo con la superior utilidad concedida por los dioses a sus órganos¹⁸⁶⁹.

Sócrates cambia aparentemente de tercio al preguntar a Aristodemo si cree que existe algo de entendimiento en él mismo y también fuera de él. Pues, viene a decir el filósofo, de la misma

¹⁸⁶⁷ Xen. *Mem.* III 10,1-4.

¹⁸⁶⁸ II 3,18.

¹⁸⁶⁹ V. supra § III.4.1. También Iscómaco, que en el *Económico* desempeña el papel de Sócrates (cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus*. Oxford 1995, p. 59), defenderá la creación del sexo por los dioses en virtud de un servicio mutuo (*Oec.* 7,18). Por otra parte, es difícil negar que mucho de lo dicho por Jenofonte en *Mem.* I 4,5-6 ha tenido una importante influencia en Arist. *De part. anim.* 658 b 14-18 (cf. O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953, p. 129).

manera que Aristodemo participa de una pequeña parte de la tierra y del agua del universo, es lógico pensar que también posea una breve fracción de su inteligencia (I 4,8). Este pasaje sigue punto por punto todos los planteamientos sostenidos por el Sócrates platónico en *Filebo*. De hecho el filósofo defiende allí la participación de los elementos en las estructuras vitales de los seres vivos (tierra, agua, aire y fuego¹⁸⁷⁰) y la existencia de una inteligencia en el universo superior a la del hombre, pero de la que éste también se beneficia¹⁸⁷¹. La importancia de los elementos en el proceso biológico, aunque de un modo netamente distinto, también es resaltada por el Sócrates de Jenofonte en el libro cuarto de *Memorables*¹⁸⁷².

En conclusión podemos decir que esta conversación tiene serios visos de ser socrática, aunque sea inevitable un cierto interés por parte de Jenofonte en exculpar al maestro del cargo de impiedad formulado en la acusación contra Sócrates.

IV.5.3 LAS EXCELENCIAS DE LA ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ (cap. I 5)

El capítulo I 5 no presenta novedades importantes. Jenofonte continúa con el programa que ya dejó claro en el capítulo anterior, el mostrar que Sócrates hacía mejores a los que le acompañaban. Se trata, por otra parte, de un discurso socrático plagado de preguntas retóricas, muy del estilo de los que usa Jenofonte cuando trata de exponer ideas

¹⁸⁷⁰ 29A; 29D.

¹⁸⁷¹ 30A ss.

¹⁸⁷² IV 3.3-9.

socráticas sin ninguna referencia histórica concreta¹⁸⁷³. Ni que decir tiene que no existen en este capítulo ni interlocutores conocidos, ni forma dialogada, ni datos históricos precisos que nos ayuden a postular una fecha dramática. La tesis principal es que Sócrates fue capaz de vencerse a sí mismo y que sólo a raíz de esto pudo enseñar a vencerse a los demás (I 5,1 y I 5,6). Como directamente dependiente de ésta, subyace la idea de que no se puede confiar en nadie esclavo de sus pasiones y deseos, por ser esta la mayor forma de esclavitud (I 5,2-5). La defensa socrática de la ἐγκράτεια ante la comida, la bebida, las fatigas e incluso el dinero salen así a colación, en una prolongación más de los argumentos que ya encontramos en la "Defensa"¹⁸⁷⁴ y que se repetirán también en otros capítulos de *Memorables*¹⁸⁷⁵. La ἐγκράτεια del Sócrates de Jenofonte y su posible dependencia de la moral preconizada por Antístenes ya han sido ampliamente tratadas y no volveremos a insistir más sobre ello¹⁸⁷⁶.

IV.5.4 DOCENCIA SOCRATICA (cap. I 6)

El capítulo seis del libro primero de *Memorables* contiene tres supuestas conversaciones de Sócrates con el sofista Antifonte¹⁸⁷⁷.

¹⁸⁷³ Cf. en este sentido Xen. *Mem.* I 7; II 4; III 2 y III 9.

¹⁸⁷⁴ Xen. *Mem.* I 2,8.

¹⁸⁷⁵ I 3,5-15; I 6,1-10...

¹⁸⁷⁶ V. supra § II.3.2 y § IV.3.1.

¹⁸⁷⁷ Se ha discutido mucho la nacionalidad de este Antifonte y si puede ser identificado con el orador ateniense del demo de Ramnusio. Cf. J. S. Morrison, "Xenophon, Memorabilia I 6. The encounters of Socrates and Antiphon". *Classical Review* 67 (1953) 3-6; E. R. Dodds, "The nationality of Antiphon the sophist". *Classical*

Antifonte no aparece en absoluto en Platón pero, al parecer, Aristóteles en su libro *Sobre la poesía* señalaba como usuales opositores a Sócrates a Antíloco de Lemno y a Antifonte ὁ τερατοσκόπος (el adivino, el que explica los prodigios)¹⁸⁷⁸. No es posible, en principio, que Aristóteles haya copiado el nombre de Jenofonte pues aquí es σοφιστής en lugar de τερατοσκόπος. Según Hermógenes¹⁸⁷⁹, a Antifonte se deben los siguientes escritos: Ἀλήθεια, Περὶ ὁμοιοῦς, Πολιτικός y Περὶ κρίσεως ὀνειρώων. En la *Suda* se lee que era conocido como "el cocinero de discursos" (λογομάγειρος). El que sea un sofista, al igual que otros tantos opositores de Sócrates (Protágoras, Gorgias, Trasíbulo...) no desdice en absoluto la historicidad de estas conversaciones. Las conversaciones por lo demás no presentan especiales novedades. En la primera (I 6,1-10), Antifonte critica a Sócrates pues piensa que, mientras que la filosofía ha de llevar a la felicidad, él se ha convertido en un profesor de miseria. A partir de aquí se alude a la famosa ἐγκράτεια, καρτερία y αὐτάρκεια propias del filósofo: menosprecio del dinero, comida y bebida justas, vestimenta raída y escasa, resistencia a las fatigas y el frío y continencia en los placeres del amor. Sócrates defenderá lo positivo de estas actitudes: libertad, independencia, bienestar y, sobre todo, tiempo libre para enseñar a los amigos¹⁸⁸⁰.

En la segunda (I 6,11-14), Antifonte se centrará especialmente en la renuncia de Sócrates a obtener dinero de su relación con sus

Review 68 (1954) 94-95 y J. S. Morrison, "Socrates and Antiphon". *Classical Review* 69 (1955) 8-12.

¹⁸⁷⁸ D. L. II 46 = fr. 75 Rose.

¹⁸⁷⁹ *Rhet. Graec.* II 414 Sp.

¹⁸⁸⁰ Para esto v. supra § IV.5.3.

discípulos. A juicio del sofista, Sócrates puede ser justo pero no sabio pues, si su sabiduría valiese algo, el filósofo habría sacado algún beneficio del ejercicio de ésta. Sócrates le aclara que enseñar por dinero no es más que el equivalente a una forma de prostitución, una costumbre de sofistas corruptora de la auténtica amistad que él valora por encima de todo¹⁸⁸¹.

Por último, en la tercera (I 6,15), Antifonte cuestiona muy brevemente la capacidad de Sócrates para educar en política, dada sobre todo su falta de participación directa en ella. Sócrates le convence de que la mejor forma de intervenir es política es precisamente haciendo políticos a los demás¹⁸⁸².

Antifonte es con toda seguridad un personaje histórico que bien pudo haber mantenido este tipo de conversaciones con Sócrates. Sin embargo, es evidente que estas conversaciones no presentan apenas ningún planteamiento nuevo y que bien podrían haber sido compuestas a partir de los retazos de otras conversaciones citadas con anterioridad¹⁸⁸³, o de los argumentos del propio Jenofonte plasmados en su *Defensa*. Es por ello más que probable que nuestro autor las haya escrito con el mero propósito de insistir sobre estas nuevas ideas.

IV.5.5 LA ADQUISICIÓN DE LA FAMA (cap. I 7)

El capítulo siete es muy similar en su estructura al capítulo cinco. No contiene, como ya vimos en aquel, un interlocutor definido para

¹⁸⁸¹ Para estos planteamientos cf. § III.4.2. Referencias en § IV.6.1.

¹⁸⁸² Para esto v. supra § IV.4.2.

¹⁸⁸³ Para más ejemplos de conversaciones compuestas de esta manera v. infra § IV.5.5; § IV.6.6; § IV.6.10; § IV.8.3; § IV.8.5.

Sócrates y está cuajado también de artificiosas preguntas retóricas. El objetivo es, de igual modo, similar: se trata de demostrar cómo Sócrates hacía mejores a cuantos le acompañaban. En este caso, Jenofonte cuenta cómo Sócrates defendía el camino más bello para obtener la fama: a saber, el llegar a ser tan bueno como uno pretendía realmente parecerlo (I 7,1). Para ello, no sólo hay que aparentar sino que hay que saber pues todo lo demás es peligroso y dañino. Sócrates, según Jenofonte, ilustraba estas ideas recurriendo a diferentes oficios, en este caso, flautista, general y piloto. Si un flautista tan sólo aparentara saber, haría el más espantoso de los ridículos; pero en el caso de un general o piloto el engaño es, si cabe, más grave pues puede tener consecuencias funestas para los demás (I 7,2-4). El mayor estafador de todos es, a juicio de Sócrates, aquel que mediante engaño llega a asumir un puesto de responsabilidad superior a sus propias capacidades (I 7,5).

Las ideas de este capítulo son probablemente socráticas pues aparecen no sólo en otros lugares de *Memorables* sino también dentro de los diálogos de Platón. En efecto, en el capítulo seis del libro segundo, el Sócrates de Jenofonte advertirá a Critobulo sobre las consecuencias de una falsa fama, ejemplificando entre otros también con oficios como el de piloto o el de general¹⁸⁸⁴. Del mismo modo, en el capítulo primero del libro cuarto, se pone como fuente de la verdadera fama una sabiduría basada en la educación¹⁸⁸⁵. Algo parecido encontramos en el capítulo tres del tercero, pero esta vez en relación a la obediencia: Sócrates trata de convencer a un interlocutor anónimo sobre la necesidad de poseer una auténtica sabiduría como

¹⁸⁸⁴ Xen. *Mem.* II 6,38-39; v. infra § IV.6.6.

¹⁸⁸⁵ Xen. *Mem.* IV 1,5.

mejor vehículo para ganarse la inmediata obediencia de los subordinados. Se ejemplifica igualmente con el oficio de piloto y con otros de similar responsabilidad¹⁸⁸⁶. En Platón estas ideas aparecen en el *Gorgias* y en el *Eutidemo*. En el primero, Sócrates expone ante Calicles cómo uno debe cuidarse, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo realmente, tanto en público como en privado¹⁸⁸⁷. En el segundo, el filósofo es, si cabe, todavía más explícito al señalar a Clinias que la clave del verdadero éxito es el saber. A continuación Sócrates expondrá también las consecuencias derivadas de la actuación de un mal flautista, piloto o general¹⁸⁸⁸. Con estas evidencias en la mano resulta imposible negar la historicidad de las ideas socráticas que Jenofonte saca a colación durante esta conversación. Más complicado se nos muestra, en cambio, establecer el grado de historicidad de la conversación misma. Dado que los contenidos aparecen también en otros lugares de *Memorables* y que Jenofonte no ha fijado aquí ningún interlocutor concreto para Sócrates, cabría suponer que la conversación ha sido compuesta a partir de retazos de otros capítulos de *Memorables*¹⁸⁸⁹. Sin embargo, por un lado los mencionados paralelos se encuentran también encuadrados en conversaciones de dudosa historicidad¹⁸⁹⁰. Por otro, este es el capítulo de *Memorables* donde, de un modo más extenso, definido y ordenado, se aborda el

¹⁸⁸⁶ Xen. *Mem.* III 3,9-10 (cf. también *Cyrop.* I 6,22 donde Cambises aconseja a Ciro como lo haría Sócrates) v. infra § IV.7.3.

¹⁸⁸⁷ Plat. *Gorg.* 527B.

¹⁸⁸⁸ Plat. *Euthyd.* 279A-280B.

¹⁸⁸⁹ Para referencias de otros casos v. supra § IV.5.4.

¹⁸⁹⁰ V. infra § IV.6.6 y § IV.7.3.

problema de la fama y la necesidad del conocimiento como imprescindible medio para alcanzarla. En estas circunstancias podemos concluir que Jenofonte quiso dejar constancia de estas ideas socráticas aún a pesar de no poder encuadrarlas en una conversación con algún viso de credibilidad histórica.

IV.6 MEMORABLES: LIBRO II

El libro II de *Memorables* centra sus esfuerzos en definir las ideas de Sócrates sobre el más inmediato círculo de relaciones del ser humano: la familia y las amistades. El filósofo se nos mostrará un ardiente defensor de ambos conceptos, lo que ha llevado a muchos a ver aquí un claro matiz apologético en nuestro autor. Sólo secundariamente se abordan otras cuestiones como el valor del trabajo o las virtudes del buen gobernante.

IV.6.1 LAS VIRTUDES DEL BUEN GOBERNANTE (cap. II 1)

El propósito del capítulo II 1 es, al igual que en otros anteriores, mostrar cómo Sócrates hacía mejores a los que le acompañaban¹⁸⁹¹. En este caso, Sócrates expondrá ante Aristipo un compendio de las mejores virtudes cónicas. Como ya tuvimos ocasión de hablar de éstas

¹⁸⁹¹ Para este capítulo cf. K. v. Fritz, "Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene". *Hermes* 93 (1965) 257-279; K. Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Stuttgart 1988, p. 62 ss. y H. Erbse, "Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bermerkungen zu Mem. 2,1)". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N. F. 6b (1980) 7-19.

en profundidad al abordar el análisis de las supuestas fuentes de Jenofonte¹⁸⁹², no insistiremos aquí más en ello.

En todo caso, Sócrates va arrancando a Aristipo la conclusión de que ha de ser precisamente el que aspire a gobernante el que reciba una aducción más estricta y esmerada. En efecto, éste habrá de resaltar por su ἐγκράτεια con respecto a la comida, la bebida, los placeres amorosos y el sueño, y por su καρτερία ante el frío, el calor y las fatigas (φιλοπονία). A través de la ἐγκράτεια y la καρτερία podrá alcanzar la αὐτάρκεια, virtud imprescindible de todo buen gobernante (II 1,1-7). Aristipo no está dispuesto a pagar este precio y se excluye del grupo de aquellos que aspiran a gobernar: no quiere ser un esclavo de la ciudad, prefiriendo su propia comodidad (II 1,7-10). El filósofo le explica entonces cómo los pueblos gobernantes viven mejor que los gobernados, pero Aristipo defiende entonces para sí un camino intermedio entre el gobernante y el sometido. Tal camino es, sin embargo, a los ojos del filósofo, imposible pues los pueblos fuertes siempre han abusado de los más débiles. Sócrates añade que en esta situación es posible que Aristipo se viera obligado a soportar las cargas típicas del gobernante pero con un factor añadido: la involuntariedad. La ventaja del que sufre estos inconvenientes de un modo voluntario es que le guía una buena esperanza: adquirir buenos amigos, vencer a los enemigos, llegar a ser fuerte en cuerpo y alma para gobernar bien su casa, ser útil a los amigos o servir a la patria. Tras una nueva alabanza del ejercicio con citas de Hesíodo y Epicarmo, Sócrates recurre, por último, a exponer el contenido de un escrito de Pródico de Ceos sobre Hércules, en el cual el héroe se ve tentado a escoger entre el difícil camino de la Virtud y el placer inmediato del Vicio. La felicidad

¹⁸⁹² V. supra § II.3.2 y § IV.3.1.

verdadera le llegará al héroe como recompensa final a través de la *ἐγκράτεια*.

Aristipo, según leemos en esta conversación, ha escogido el camino fácil de la adaptación a todo tipo de ambientes sin molestarse en desarrollar ninguna capacidad crítica. En este sentido ha malinterpretado el concepto de *αὐταρκεία* socrática, confundiéndola con la desvinculación¹⁸⁹³.

Una conversación de Sócrates con Aristipo pudo darse históricamente¹⁸⁹⁴. Aristipo, que luego habría de convertirse en fundador de la escuela hedonística, vino a Atenas atraído por la fama de Sócrates¹⁸⁹⁵. La mayoría de los estudiosos sitúan la fecha de este viaje en 416 a.C.¹⁸⁹⁶. En 399, año de la muerte de Sócrates, Platón nos dice que Aristipo se encontraba de viaje en Egina¹⁸⁹⁷ así que tenemos un total de, al menos, dieciséis años de relaciones entre los dos. Se ha objetado, sin embargo, con frecuencia que las ideas que Jenofonte pone en boca de Aristipo parecen ya las propias de una escuela hedonística bien fundada, y que son inverosímiles por ello en una fecha tan temprana¹⁸⁹⁸. A ojos de estos críticos, Aristipo tuvo que fundar su escuela tras la muerte del maestro, como el resto de los discípulos

¹⁸⁹³ Cf. D. O'Connor, "The erotic self-sufficiency of Socrates: a reading of Xenophon's *Memorabilia*" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 151-180, concretamente 159-163.

¹⁸⁹⁴ Aristipo aparece también como interlocutor de Sócrates en *Mem.* III 8,1-7.

¹⁸⁹⁵ *Fr.* IV A 1 Giann.

¹⁸⁹⁶ Cf. G. Giannantoni, *I cirenaici*. Firenze 1958, p. 15 n.6.

¹⁸⁹⁷ Plat. *Phaed.* 59C=IV A 14 Gian.

¹⁸⁹⁸ Cf. en este sentido G. Giannantoni, *I cirenaici*. Firenze 1958, p. 24 y ss. Algunas ideas ya en A. Rapaport, "Xenophontea". *Eos* 27 (1924) 19-25, esp. 22-23.

socráticos (cf. especialmente Antístenes, Esquines o incluso el mismo Platón). De hecho se cuenta de Esquines que, tras la muerte del maestro (concretamente en 356 a.C), no se atrevía a enseñar filosofía en Atenas por la enorme fama que habían adquirido precisamente las enseñanzas de Platón y Aristipo¹⁸⁹⁹. Además, otra noticia considera esta conversación narrada por Jenofonte como fruto directo de la animadversión de Jenofonte hacia Aristipo¹⁹⁰⁰. Esta enemistad no sólo le venía a Aristipo de parte de Jenofonte sino probablemente también de Platón y Antístenes y surgió a raíz de su intención de cobrar dinero por sus clases¹⁹⁰¹, algo que contravenía descaradamente las enseñanzas de Sócrates¹⁹⁰². Sin embargo, la crítica moderna parece olvidar que Aristipo ya cobraba antes de la muerte del filósofo, hasta el punto de que llegó a enviar parte de sus ganancias a Sócrates¹⁹⁰³. Si enseñaba es porque ya tenía desarrollado, al menos en parte, su doctrina filosófica. En estas circunstancias podemos decir que no hay nada que se oponga frontalmente a la completa historicidad de esta conversación, dejando a un lado, claro está, la posible animadversión de Jenofonte por Aristipo y el fuerte colorido cínico con que el autor ha podido teñir a su Sócrates.

¹⁸⁹⁹ D. L. II 62.

¹⁹⁰⁰ D. L. II 65.

¹⁹⁰¹ D. L. II 65; 72; 74; 80.

¹⁹⁰² Xen. *Mem.* I 2,5-6; I 6,13; Plat. *Ap.* 19 DE y 33 AB.

¹⁹⁰³ D. L. II 65 y 80.

El Sócrates de Jenofonte nos narra también un resumen de una supuesta ἐπίδειξις de Pródico¹⁹⁰⁴. Sócrates aparece junto a Pródico en diálogos platónicos de fecha dramática tan antigua como la del *Protágoras* (433 a.C.)¹⁹⁰⁵, llegando el filósofo a reconocerse su discípulo¹⁹⁰⁶. Sabemos, por otra parte, que este sofista trató en *Horas* el encuentro de Heracles con la Virtud y el Vicio¹⁹⁰⁷, precisamente el mismo tema que aparece en este capítulo de *Memorables*. Desde este punto de vista nada se opone, por tanto, a que lo que nos cuenta Jenofonte pueda tener un carácter histórico. La información, desde luego, pudo llegar a Jenofonte a través de Antístenes, que sabemos también escribió abundantemente sobre Heracles¹⁹⁰⁸.

La fecha dramática la podemos situar algún tiempo después del 416. El 416 es el año en que, como hemos visto, presumiblemente Aristipo viajó a Atenas para conocer a Sócrates y, además, sabemos

¹⁹⁰⁴ Para Pródico: W. C. K. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol III. Cambridge 1969, pp. 274 ss.; A. Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid 1996, pp. 237 ss. Para antecedentes de esta fábula de Pródico (Hesíodo y Simónides) y sucesores (principalmente Jenofonte, Dión, Temistio, Luciano y Silio Itálico), cf. V. d' Agostino, "La favola del bibio in Senofonte, in Luciano e in Silio Itálico". *Rivista di Studi Classici* II 3 (1954) 173-184 y J. Mesk, "Dion und Themistios". *Philologische Wochenschrift* 54 (1934) 556-558; V. Esseljanow, "A note on the Cynic short cut to happiness". *Mnemosyne* 18 (1965) 182-184.

¹⁹⁰⁵ 315CD; cf. también *Hipp. Mai.* 282C; *Theaet.* 151B ...

¹⁹⁰⁶ Plat. *Prot.* 341A; *Charm.* 163B; *Men.* 96D; *Crat.* 384B.

¹⁹⁰⁷ *Schol. Aristoph. Nub.* 361 y Plat. *Symp.* 177B = 84 B 1 DK.

¹⁹⁰⁸ V. supra § IV.3.1.

por el *Simposio* de Platón que por esas fechas Prodicó ya había escrito probablemente sus *Horas*¹⁹⁰⁹.

Dejando aparte la exaltación de las virtudes cónicas que aparecen por doquier en toda la obra de Jenofonte, para el resto de las ideas de esta conversación también encontramos abundantes paralelos. Así, por ejemplo, la comparación de la debilidad de algunos ante las pasiones amorosas y la caza con reclamo aparece también en el capítulo seis de este mismo libro. Los ejemplos que aduce el Sócrates de Jenofonte respecto a pueblos fuertes que someten a los pequeños vienen a coincidir en gran parte con los que da el autor en la *Ciropedia*¹⁹¹⁰. Las buenas esperanzas que guían a los que se someten a las inconveniencias del gobernante aparecen también plasmadas en otros puntos de *Memorables* y demás obras de Jenofonte¹⁹¹¹. El ansia de conseguir buenos amigos está bien atestiguada en nuestra obra¹⁹¹². La idea de favorecer al amigo y perjudicar al enemigo es una constante dentro de la moral de Jenofonte y de su Sócrates¹⁹¹³, etc.

¹⁹⁰⁹ Cf. la fecha dramática del *Simposio* platónico (v. supra § III.2) y, en particular, Plat. *Symp.* 177B.

¹⁹¹⁰ I 1,4.

¹⁹¹¹ *Mem.* I 2,2; I 6,8; *Cyr.* I 5,13; I 6,19; *Anab.* III 2,8; etc.

¹⁹¹² *Mem.* II 4; II 5; II 6; II 9 y II 10. V. infra § IV.6.4; § IV.6.5; § IV.6.6; § IV.6.9 y § IV.6.10.

¹⁹¹³ Cf. *Mem.* II 3,14; II 6,35; III 1,6; IV 2,14-16. Para este aspecto en concreto: D. Morrison, "On professor Vlastos' Xenophon". *Ancient Philosophy* 7 (1987) 9-22, especialmente 16-18.

IV.6.2 RELACIONES PADRE-HIJO (cap. II 2)

Jenofonte nos narra en este capítulo las palabras que Sócrates dirigió a su hijo Lamprocles una vez que se enteró de que éste estaba enojado con su madre¹⁹¹⁴. Lamprocles era el hermano mayor¹⁹¹⁵ de Sofronisco y Menéxeno¹⁹¹⁶, los otros dos hijos de Sócrates, y era ya *μειράκιον* cuando su padre fue condenado a muerte en 399 a.C.¹⁹¹⁷. Aristóteles consideró torpes y fatuos a los tres hermanos en comparación con su padre¹⁹¹⁸ pues, según añade Séneca, heredaron más el difícil carácter de su madre Jantipa que el de su padre¹⁹¹⁹. Como dato curioso sobre la paternidad de Sócrates, tenemos la noticia de que una vez Alcibíades sorprendió al filósofo en pleno juego con sus hijos¹⁹²⁰.

En cuanto a la fecha dramática de la conversación, hay que decir que Jenofonte nos presenta a Lamprocles como un *νεανίσκος*¹⁹²¹. El término *νεανίσκος* se asemeja muchísimo semánticamente a

¹⁹¹⁴ Para las relaciones padre-hijo en Grecia cf. B. S. Strauss, *Fathers and sons in Athens*. London 1993. esp. pp. 61 ss y 199 ss.

¹⁹¹⁵ Xen. *Mem.* II 2,1.

¹⁹¹⁶ D. L. II 26.

¹⁹¹⁷ Plat. *Ap.* 34D; *Phaed.* 116B.

¹⁹¹⁸ *Rhet.* 1390 b 30.

¹⁹¹⁹ Sen. *Ep.* 104, 27.

¹⁹²⁰ Ael. *Var. Hist.* 12, 15; Val. Max. VIII 8, 1.

¹⁹²¹ *Mem.* II 2,1.

μειράκιον¹⁹²². Éste último hacía referencia a un joven en torno a los veinte años de edad y aparece identificando a Lamprocles en la *Apología* platónica, cuya acción transcurre en 399 a.C. La fecha dramática de esta conversación tiene que ser, por tanto, cercana a esta fecha; la podríamos situar, de hecho, en torno a 400. Esto se ve corroborado también por el hecho de que ya hubieran nacido sus dos hermanos, Sofronisco y Menéxeno. En efecto, en el *Fedón*, con fecha dramática de 399 a.C., Jantipa parecía llevando a uno de los hijos de Sócrates todavía en brazos por ser éste muy pequeño¹⁹²³. Jenofonte nos presenta a Lamprocles en este capítulo como τὸν πρεσβύτατον υἱὸν αὐτοῦ. Está claro que ya los tres habían nacido pues, si no, hubiera preferido decir τὸν πρεσβύτερον υἱὸν αὐτοῦ¹⁹²⁴. El 400 parece, por tanto, una fecha acertada.

Pero entremos ahora de lleno en el contenido de la conversación. Sócrates, como hemos dicho, se entera de que Lamprocles está enojado con su madre. Para el filósofo, su hijo es un desagradecido y, por desagradecido, injusto pues nadie recibe más beneficio que los hijos de sus padres, empezando por el ser (II 2,1-3). Los hombres, continúa diciendo Sócrates a Lamprocles, no se reproducen por mera satisfacción sexual, sino que es algo voluntario que se desarrolla escogiendo la mejor mujer, la que nos va a dar los mejores hijos (II 2,4). El hombre sustenta a la mujer y proporciona los medios materiales necesarios para los hijos que van a venir. La mujer concibe al hijo, lo alimenta y después lo pare con gran esfuerzo para a

¹⁹²² Cf. *L. S. J.* s. v. νεανίσκος.

¹⁹²³ Plat. *Phaed.* 60A: Ξανθίππην ... ἔχουσιν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ.

¹⁹²⁴ Cf. *Mem.* II 3, 15 donde a Querefonte, hermano de Querécates, lo llama τὸν πρεσβύτερον. El comienzo de la *Anábasis* también es significativo.

continuación criarlo. Sócrates se admira de este hecho pues la mujer no ha recibido todavía nada del retoño, y éste no sabe siquiera de quién proceden los cuidados. Después ambos padres se ocuparán de su educación (II 2,4-6). Lamprocles, sin embargo, alega que, aunque su madre haya hecho todo eso, nadie podría soportar su mal carácter. Pero Sócrates no tardará en hacer reconocer a su hijo que, mientras que él nunca sufrió daño de su madre, muchos han sido sin embargo los problemas que ella ha tenido que padecer por su causa. Además, piensa Sócrates, Lamprocles no debería turbarse más ante los reproches de su madre que un actor de tragedia oyendo barbaridades pues, al fin y al cabo, sabe que van sin mala intención (II 2,7-9). No sería lógico que Lamprocles estuviera dispuesto a someterse a la autoridad de generales y magistrados, a complacer a un vecino o a un compañero de viaje, y en cambio no honrara a su madre, la persona que más le quiere en el mundo. Sócrates le recuerda, por último, a su hijo la estricta legislación ateniense aplicable a los que no honran adecuadamente a sus padres: castigos, inhabilitaciones para cargos... No en vano, antes de escoger a un candidato para un cargo, se le investiga sobre si ha cuidado con esmero la tumba de sus antepasados. Lamprocles, concluye el filósofo, ha de arrepentirse ante los dioses so pena de verse despreciado hasta por sus propios amigos (II 2,10-14).

En el *Económico*, Iscómaco cuenta a Sócrates las razones que dio a su mujer sobre por qué la había tomado por esposa. Según él, no la tomó por placer sexual sino por el interés, porque pensó que sería la mejor consorte para el hogar y los hijos¹⁹²⁵. Iscómaco entrega ahora todo lo que posee para el mantenimiento de la familia¹⁹²⁶. Las mismas

¹⁹²⁵ Xen. *Oec.* VII 10-11.

¹⁹²⁶ VII 13.

razones que encontramos pues en *Memorables* aparecen en otra obra de Jenofonte, el *Económico*, y no puestas en boca de Sócrates. En principio, cabría pensar en la existencia de un influjo antisténico pues Antístenes sostenía "que el hombre más sabio también se casará para tener hijos, yaciendo con las mujeres más bellas"¹⁹²⁷. Pero probablemente estemos ante una idea mucho más general. Al menos así parece sugerirlo lo que leemos en un discurso del pseudo-Demóstenes, probablemente contemporáneo a *Memorables*: "tenemos queridas para placer, concubinas para la atención diaria de nuestros cuerpos, pero esposas para que sean paridoras de hijos legítimos y fieles guardianas del hogar"¹⁹²⁸. La idea no sería, por tanto, exclusiva de los círculos socráticos ni de Antístenes sino mucho más general.

El Sócrates de Jenofonte adjudica en este capítulo la tarea de educar a los hijos a ambos miembros del matrimonio, el marido y la mujer. En esto tal vez se dejen translucir las ideas más 'feministas' del propio Jenofonte¹⁹²⁹ pues, por ejemplo, el pseudo-Aristóteles en el tratado *Los económicos* (325-275 a.C.?) otorgará las responsabilidades de la educación de los hijos sólo al padre¹⁹³⁰.

Del mal carácter de Jantipa no existen demasiadas evidencias antiguas. Además de este capítulo de *Memorables*, tenemos el testimonio de Antístenes en el *Simposio* de Jenofonte, donde el cínico se pregunta cómo no ha conseguido Sócrates domeñar el difícil

¹⁹²⁷ D. L. VI 11.

¹⁹²⁸ LIX 122.

¹⁹²⁹ Para el feminismo de Jenofonte v. supra § III.4.6.

¹⁹³⁰ 1344 a 8.

carácter de su esposa¹⁹³¹. En la *Apología* y el *Fedón* de Platón, Jantipa también aparece, pero no encontramos ninguna prueba sobre la supuesta dificultad de su trato. De hecho, ante la inminente muerte de Sócrates, se comporta con una cierta bondad¹⁹³². Sea como sea, el mal carácter de Jantipa se convirtió en algo legendario a través de noticias más tardías, fundamentalmente de origen cínico y estoico¹⁹³³. No se puede descartar la idea del mal carácter de Jantipa haya sido consecuencia de su enemistad con Antístenes o una mera invención del fundador del cinismo para reforzar la ἐγκράτεια de Sócrates a los ojos del mundo. Al fin y al cabo, Jenofonte no presencié su *Simposio*¹⁹³⁴ y esta conversación de *Memorables* bien podría ser falsa, tratándose de un intento de Jenofonte por esculpar al maestro de las acusaciones vertidas en el panfleto de Polícrates¹⁹³⁵. Las pruebas existentes no nos dejan, en cualquier caso, argumentar más allá.

Sócrates afirma irónicamente que sería absurdo que Lamprocles estuviera dispuesto a complacer a un vecino para que le dejara encender el fuego cuando quisiera y, en cambio, no quisiera honrar a su madre. La idea de prestar lumbre al vecino es también mencionada

¹⁹³¹ Xen. *Symp.* II 10.

¹⁹³² Plat. *Phaed.* 60A: (Ξανθίππη) ἀνευφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἅττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες.

¹⁹³³ Cf. D. L. II 36; Ael. *Var. Hist.* XI 12; Athen. XIV 51, 643 ss.; Arri./ Epict. IV 5.33; Plut. *De coh. ir.* XIII 461E. Cf. también H. Dorrie, "Xanthippe". *R. E.* IXA,2 (1967) 1335-1342, en coll. 1337 ss. y T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989, p. 17.

¹⁹³⁴ V. *supra* § III.2.

¹⁹³⁵ Concretamente de la acusación de oponerse a la autoridad paterna, v. *supra* § IV.4.4.

por Sócrates en el *Económico*, en una conversación que sostiene con Critobulo¹⁹³⁶. En cuanto a lo de honrar a los padres, esto aparece como un precepto universal en la conversación que mantiene el filósofo con Hippias en el libro cuarto de *Memorables*¹⁹³⁷. Platón en *Leyes* se extiende bastante más, afirmando que hay que honrar a los padres cuando todavía están vivos por habernos dado la vida, habernos criado y mantenido, por todas las viejas penas que han pasado. Hay que hablar bien de ellos, darles un buen entierro y recordarles cada año¹⁹³⁸. Aristóxeno un miembro de la escuela aristotélica pero cuyo padre conoció a Sócrates¹⁹³⁹, también defenderá estas mismas ideas¹⁹⁴⁰. Parece que estamos, pues, ante una regla de vigencia universal en el mundo griego. Sócrates alude a la severidad de la ley para quien incumpliera estas normas, algo que es también perfectamente conocido para otros autores de la época¹⁹⁴¹.

IV.6.3 RELACIONES ENTRE HERMANOS (cap. II 3)

Una vez analizadas las relaciones entre padres e hijos, Jenofonte aborda ahora las existentes entre los hermanos. Para ello nuestro autor escoge una vieja conversación entre Sócrates y Querécates, en la que el filósofo aleccionó a su discípulo sobre la mejor manera de afrontar

¹⁹³⁶ Xen. *Oec.* II 15.

¹⁹³⁷ Concretamente en Xen. *Mem.* IV 4,20.

¹⁹³⁸ Plat. *Leg.* 717B-718A.

¹⁹³⁹ Fr. 54a Wehrli.

¹⁹⁴⁰ Frr. 33 y 34 Wehrli.

¹⁹⁴¹ Cf. Plat. *Leg.* 930E-932D; Dem. XXIV 103-107; Lys. XIII 91; Aesch. I 28, etc.

sus relaciones con el aparentemente difícil Querefonte. La conversación presenta una estructura muy parecida a la que poseía la anterior con Lamprocles. Así, tanto Lamprocles como Querécrates reconocen respectivamente las virtudes de Jantipa y Querefonte, pero se muestran incapaces de aguantarlos¹⁹⁴². Sócrates guiará la reconciliación.

Querécrates es el hermano menor que Querefonte¹⁹⁴³, y con toda seguridad del demo de Esfeto como aquél¹⁹⁴⁴. Su hermano fue uno de los más fieles y conocidos discípulos de Sócrates, así que desde este punto de vista nada se opone a la historicidad de esta conversación¹⁹⁴⁵. Resulta, sin embargo, muy difícil situar cronológicamente el diálogo. Querécrates ha reñido con su hermano Querefonte. En la *Apología* platónica, Sócrates habla de este último como su amigo de infancia¹⁹⁴⁶. En el *Cármides*, el filósofo se lo encuentra a su regreso de la batalla de Potidea en 429 a. C.¹⁹⁴⁷. Las comedias en que aparece este personaje fueron representadas entre 423 y 412 a.C.¹⁹⁴⁸. Sabemos, por otra parte, que en 404, cuando accedieron al poder los Treinta, Querefonte abandonó Atenas para regresar de nuevo con la restauración de la

¹⁹⁴² Xen. *Mem.* II 2, 7 y II 3, 6 respectivamente.

¹⁹⁴³ *Mem.* II 3, 15-16; cf. también Plat. *Ap.* 21A.

¹⁹⁴⁴ Ar. *Nub.* 156.

¹⁹⁴⁵ De Querefonte ya hablamos en su momento, con ocasión de su célebre oráculo v. supra § II.4.9.

¹⁹⁴⁶ Plat. *Ap.* 20E.

¹⁹⁴⁷ 153AB.

¹⁹⁴⁸ De nuevo v. supra § II.4.9.

democracia en 403 a.C.¹⁹⁴⁹. En 399, durante el juicio de Sócrates, estaba ya muerto¹⁹⁵⁰. Los márgenes temporales son demasiado amplios como para intentar siquiera una datación, aunque no sería descabellado situarlo antes de 405 a.C.

Analicemos ahora el contenido. Jenofonte cuenta la conversación que sostuvo Sócrates con Querécates, una vez que se enteró que este había reñido con su hermano Querefonte. Sócrates no cree que Querécates sea una de estas personas que valora más el dinero que los hermanos. Sería absurdo pues el dinero es insensible, el hermano racional, el dinero necesita defensa, el hermano puede ayudar, el dinero es numeroso, el hermano único... Sin embargo, continúa Sócrates, hay quien considera al hermano como un castigo por no poder poseer sus bienes, y en cambio no piensa así con respecto a los demás ciudadanos. De esta manera, compran esclavos y se procuran amigos pero se desentienden de los hermanos. Pero para Sócrates, la auténtica amistad se desarrolla mejor entre los que han nacido de unos mismos padres, pues estos lazos surgen con fuerza hasta entre las fieras. La gente respeta más por eso a quien tiene hermanos (II 3,1-4). Querécates arguye que Querefonte es todo lo contrario a como debería ser un hermano. Sin embargo, a raíz de la conversación queda claro que Querefonte es perfectamente capaz de agradar a los demás. Tal vez, dice Sócrates, ocurra con él como con un caballo, que resulta un castigo para quien no lo entiende. Querécates, por su parte, afirma estar a la altura de las mejores intenciones de su hermano, cuando éste de verdad las pone en práctica (II 3,5-8). Sócrates aconseja a Querécates tratar de apaciguar a Querefonte como lo haría con un

¹⁹⁴⁹ Plat. *Ap.* 21A.

¹⁹⁵⁰ Plat. *Ap.* *loc. cit.*

perro que, aunque le gruñera, le fuera leal con los rebaños y agradable para los pastores. Debe dar él mismo el primer paso. Para Sócrates, al igual que si quisiera ser invitado a un banquete, encargar sus asuntos a otros estando él de viaje o ser acogido en un país extranjero, Querécates debe hacer estas cosas primero. Además, por hacerlo será merecedor de los mayores elogios (II 3,9-14). Querécates se revuelve, pero para Sócrates ha de ser el menor el que ceda el paso, el sitio la cama e incluso la palabra al mayor. Si después éste no responde quedará claro su carácter en contraste con la bondad del joven. El filósofo está seguro, sin embargo, de que Querefonte competirá con su hermano menor en hacer bien de palabra y de obra. Ahora ambos están igual que si las manos, los pies o los ojos se pusieran trabas en lugar de ayudarse entre sí. Los hermanos todavía se ayudan más que los órganos del cuerpo pues se pueden ser muy útiles incluso desde las mayores distancias (II 3,15-17).

A la hora de intentar establecer la socraticidad de esta conversación, existen algunos paralelos que tal vez nos ayuden a aclarar un poco el panorama. En cuanto a la idea general, la salvaguarda de la privilegiada relación entre hermanos, tenemos una *χρεία* de Antístenes que podría sugerir un cierto influjo procedente del cinismo. En efecto, Antístenes sostenía "que la convivencia de hermanos que están de acuerdo es más fuerte que cualquier muro"¹⁹⁵¹. Sin embargo, debemos ser cautos a la hora de asumir un influjo cínico sin más: sabemos que los cínicos fueron partidarios del mayor debilitamiento posible de los vínculos familiares¹⁹⁵², lo que podría indicar que esta sentencia llegó a Antístenes a través de Sócrates y no

¹⁹⁵¹ ὁμοιοούντων ἀδελφῶν συμβίωσιν παντὸς ἔφη τείχους ἰσχυροτέραν εἶναι (D. L. VI 6)

¹⁹⁵² V. supra § II.3.2 al final.

como un desarrollo posterior de su doctrina. Además esta misma idea aparece reflejada también en otros importantes socráticos que nada tuvieron que ver con Antístenes cuando no fueron claramente hostiles a él. Así de Euclides, íntimo amigo de Sócrates¹⁹⁵³ y fundador de la escuela megárica¹⁹⁵⁴, se nos conserva esta anécdota. Euclides tuvo una pelea con su hermano a raíz de la cual éste le dijo "¡ójala me muera si no me vengo de tí!" Euclides contestó: "y yo, si no te persuadiera a cesar en tu cólera y amarme como antes me amabas"¹⁹⁵⁵. El interés de Euclides por salvaguardar las relaciones con su hermano le pudo venir tal vez como consecuencia de sus relaciones con Sócrates. Por último, Platón en *Las leyes* considerará especialmente reprochable el asesinato de un hermano salvo en caso de guerra civil¹⁹⁵⁶, lo que prueba la especial consideración que a su juicio merecían los lazos de sangre.

El aprecio por el hermano parece, por otro lado, un precepto lógico dentro de cualquier moral y ética común, aunque no es descartable que Sócrates hiciera un especial hincapié en este aspecto. En todo caso, no parece fácil englobar esta conversación de *Memorables* dentro de los intentos de Jenofonte por exculpar a Sócrates de las acusaciones formuladas por el rétor Polícrates, toda vez que a lo que sabemos Sócrates nunca fue acusado de debilitar las relaciones fraternas.

En el detalle existen también paralelos entre esta conversación de *Memorables* y otras obras griegas, en este caso mayoritariamente del

¹⁹⁵³ Plat. *Phaed.* 59B.

¹⁹⁵⁴ Cf. Aristl. *Metaph.* 1046 b 29 y Cic. *Ac. pr.* II 42, 129.

¹⁹⁵⁵ ἀπολοίην, εἰ μὴ σε τιμωρησαίμην / ἐγὼ δ' ... εἰ μὴ σε πείσαιμι παύσασθαι τῆς ὀργῆς καὶ φιλεῖν ἡμᾶν ὡς πρότερον ἐφίλεις (Plut. *Frat. am.* 489D; cf. también *Coh. ir.* 462C).

¹⁹⁵⁶ Plat. *Leg.* 869CD.

mismo Jenofonte. Así, por ejemplo, en la *Ciropedia*, se nos cuenta que Ciro hacía comer "a sus soldados juntos para que nunca se abandonaran los unos a los otros, pues veía cómo los animales que son alimentados juntos sienten una terrible pena cuando se les separa"¹⁹⁵⁷. Esta idea es ciertamente muy similar a la señalada por Sócrates con respecto a los hermanos. La comparación de las relaciones entre Querécrates y Querefonte con las de un caballo y su dueño no es exclusiva de *Memorables*. En el *Económico* también sale a colación las relaciones caballo-jinete sólo que aplicadas al concepto de posesión¹⁹⁵⁸. El símil, por lo demás, es prácticamente el mismo. La idea de que ha de ser el menor el que ceda el paso, el sitio e incluso la palabra al hermano mayor, aparece puesta en boca de Ciro en la *Ciropedia*, cuando éste da las últimas instrucciones a sus hijos antes de morir¹⁹⁵⁹. Algo parecido encontramos en las alabanzas que vierte nuestro autor hacia los espartanos en la *República de los lacedemonios*, donde se afirma que en Esparta "el cobarde cede el paso y el asiento incluso ante los más jóvenes"¹⁹⁶⁰, lo que prueba que en ocasiones normales ocurría al revés. La figura del hermano como el más estrecho colaborador aparece también exaltada por Ciro en la *Ciropedia*¹⁹⁶¹. Las alusiones a la funcionalidad de ciertos órganos del cuerpo como las manos, los pies o los ojos las hemos visto ya en la conversación de Sócrates con

¹⁹⁵⁷ Xen. *Cyr.* II 1, 28.

¹⁹⁵⁸ Xen. *Oec.* I 8.

¹⁹⁵⁹ Xen. *Cyr.* VIII 7, 10.

¹⁹⁶⁰ Xen. *Resp. Lac.* IX 5.

¹⁹⁶¹ VIII 7, 14.

Aristodemo¹⁹⁶² y volverán a parecer más tarde en el siguiente capítulo¹⁹⁶³. El hecho de que en los detalles sólo aparezcan paralelos con las otras obras de Jenofonte y especialmente con algunas no específicamente socráticas resulta realmente sospechoso. En el símil del caballo y su dueño se translucen, por ejemplo, las inquietudes y pasiones más personales del propio Jenofonte¹⁹⁶⁴. Probablemente, así como las ideas pertenecen a Sócrates, el detalle y la argumentación son sin embargo de nuestro autor.

IV.6.4 EL TESORO DE LA AMISTAD (cap. II 4)

Tras el análisis de las relaciones entre padres e hijos, y entre hermanos, en los siguientes capítulos el Sócrates de Jenofonte nos hablará del concepto de la amistad. El capítulo II 4 no tiene forma dialogada, ni existe ningún dato concreto que nos ayude a datar la escasa acción dramática del monólogo. Jenofonte utiliza el aoristo ἤκουσα lo que ya nos anticipa que probablemente estemos ante una serie de ideas de base socrática dentro de una trabazón estrictamente jenofónica¹⁹⁶⁵.

En su estructura el capítulo II 4 se parece muchísimo al anterior, salvo en la pequeña introducción, exacta a la que vimos en I 4, I 7 y II 1: la compañía de Sócrates hacía mejores de tal o cual manera a los demás.

¹⁹⁶² Xen. *Mem.* I 4, 5-6.

¹⁹⁶³ II 4, 7.

¹⁹⁶⁴ V. *infra* § IV.7.3.

¹⁹⁶⁵ V. *supra* § IV.2.

Analicemos el contenido. Jenofonte afirma que oyó hablar a Sócrates de tal manera que resultaba muy útil para ganar amigos y obtener el mayor provecho de ellos. Según él, el filósofo afirmaba que, aunque hay muchos que reconocen de palabra la supremacía de la amistad sobre cualquier bien, luego actúan en sentido contrario. Así, se ocupan de casas, campos, esclavos, rebaños, etc y descuidan a los amigos. Conocen el número de sus bienes pero desconocen su cantidad de amigos (II 4,1-4). Pero, para Sócrates, ninguna otra posesión es comparable en valor a un amigo, ni siquiera caballos, bueyes o esclavos, pues ninguna resulta tan beneficiosa. El amigo ayuda en lo que hace falta, tanto en lo privado como en lo público. Su ayuda supera incluso la que nos proporcionan nuestras manos, ojos, oídos y pies. Sin embargo, así como algunos cultivan árboles por sus frutos, la mayoría descuida la posesión más fructífera: los amigos (II 4,5-7).

Que Sócrates consideraba la amistad como el don más preciado es probablemente cierto: al menos, así se desprende de lo que podemos leer en el *Simposio* platónico y en el *Lisis*. El *Lisis* precisamente nos proporciona los mejores paralelos con este capítulo. Al Sócrates de Platón tener un amigo también le gustaría más que "la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo e incluso más que el mejor caballo, que el mejor perro"¹⁹⁶⁶. La comparación de la amistad con otras posesiones como los animales está, por tanto, bien presente en el Sócrates de Platón. Con respecto a la valoración socrática del esclavo, tal vez nos aclare un poco el panorama una anécdota transmitida por Diógenes Laercio, según la cual una vez Sócrates se salió del teatro en plena representación de una obra de Eurípides "afirmando que era ridículo

¹⁹⁶⁶ Plat. *Lys.* 211E. Cf. D. Bolotin, *Plato's dialogue on friendship*. Ithaca 1989², pp. 108 ss.

llorar por un esclavo que no puede ser encontrado y permitir la muerte de la virtud de esa manera"¹⁹⁶⁷. El sorprendente, al menos para nuestro tiempo, concepto de la amistad basado en la utilidad, se halla bien presente también en el Sócrates del *Lisis* cuando afirma: "porque el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles..."¹⁹⁶⁸, viéndose confirmado también por el testimonio de Aristóteles¹⁹⁶⁹. La comparación de la utilidad del amigo con el servicio que nos prestan distintos órganos del cuerpo como los ojos, los oídos, las piernas, etc, cierra esta capítulo II 4 de *Memorables*, no siendo algo, como ya hemos visto, exclusivo de él¹⁹⁷⁰.

IV.6.5 CONVERTIRSE EN BUEN AMIGO (cap. II 5)

En el capítulo II 5 el Sócrates de Jenofonte analiza el valor de una buena amistad. La conversación se produce en presencia de un discípulo de Sócrates, que se ha portado mal con un amigo, y el interlocutor es Antístenes. En su planteamiento inicial, por tanto, la conversación se parece mucho a aquella que sostuvo Sócrates con Aristipo¹⁹⁷¹, que también se producía delante de un tercero en este caso aquejado de una grave falta de ἐγκράτεια. La conversación del

¹⁹⁶⁷ D. L. II 33: φήσας γελοῖον εἶναι ἀνδράποδον μὲν μὴ εὕρισκόμενον ἀξιοῦν ζητεῖν. ἀρετὴν δ' οὕτως ἔαν ἀπολωλέναι.

¹⁹⁶⁸ 215D. Cf también 214E-215A y 215E.

¹⁹⁶⁹ *Eth. Eud.* 1235 a 35 - 1235 b 1.

¹⁹⁷⁰ Cf. Xen. *Mem.* II 3,17-18; I 4,5-6 etc.

¹⁹⁷¹ Xen. *Mem.* II 1,1.

filósofo con Jenofonte, en presencia de un Critobulo culpable de besar a un hijo de Alcibíades, constituiría también otro buen ejemplo¹⁹⁷².

Antístenes era uno de los más fieles discípulos de Sócrates. De hecho, en *Memorables* se le tilda de inseparable¹⁹⁷³. Ya hablamos suficientemente de él al tratar las fuentes de Jenofonte así que no insisteremos más en ello¹⁹⁷⁴. Su periodo de amistad con Sócrates es, por otra parte, demasiado largo como para intentar siquiera una datación aproximada de esta conversación: en efecto, transcurre entre 422 y 399 a.C. Pero Antístenes no es el único nombre propio que aparece en este diálogo. Así, habla Sócrates: "se dice que Nicias, el de Nicerato, compró un capataz para las minas de plata por un talento"¹⁹⁷⁵. Nicias murió en 413 a.C¹⁹⁷⁶. El hecho de que Sócrates utilice el infinitivo aoristo πρίασθαι en lugar de una forma verbal más cercana como, por ejemplo, el infinitivo de perfecto έωνήσθαι (se dice que Nicias ha comprado un capataz...) podría indicar que Nicias, en el tiempo de la conversación, estaba ya muerto. En efecto, hay que tener en cuenta que el general era un buen conocido del filósofo¹⁹⁷⁷ y que incluso dio nombre a uno de los diálogos escritos por un famoso socrático: Fedón¹⁹⁷⁸. Su hijo Nicérato es, además, uno de los

¹⁹⁷² Xen. *Mem.* I 3.7.

¹⁹⁷³ III 11.17.

¹⁹⁷⁴ V. supra § II.3.2.

¹⁹⁷⁵ Xen. *Mem.* II 5,2: Νικίας δέ ο Νικηράτου λέγεται έπιστάτην είς τάργύρεια πρίασθαι ταλάιντου.

¹⁹⁷⁶ Thuc. VII 86; Plut. *Nic.* 28; Diod. XIII 33.

¹⁹⁷⁷ Cf. Plat. *Lach.* passim; *Gorg.* 472A.

¹⁹⁷⁸ D. L. II 105.

principales protagonistas del *Simposio* de Jenofonte¹⁹⁷⁹. En estas circunstancias, no parece lógico que Sócrates hablara de una manera tan alejada e impersonal de un buen amigo suyo, si éste estuviera aún vivo. Probablemente el maestro se esté refiriendo a un conocido rumor que circulara tiempo después de la muerte del general. Hay otro dato que podría apoyar esta posibilidad. En *Los ingresos*, Jenofonte habla de Nicias y sus minas utilizando una fórmula parecida, también con aoristo: "hemos oído que Nicias, el de Nicérato, una vez tuvo en las minas mil hombres"¹⁹⁸⁰. *Los ingresos* fueron escritos en 355 a.C, así que esta vez sí sabemos que Nicias estaba ya muerto. Es probable, por tanto, que el anterior aoristo πρίσθαι refiera también a un Nicias ya fallecido. La fecha dramática de la conversación podría situarse entonces entre 410 y 400, el mismo periodo de tiempo en el que transcurre la acción de la mayor parte de los diálogos incluidos en *Memorables*.

La fecha dramática, la aparición de Antístenes como interlocutor y la mención de Nicias no desdice en nada, sino más bien lo contrario, la historicidad de esta conversación. Pero veamos ahora el contenido. No hay mucho que decir. Jenofonte afirma haber oído un razonamiento a Sócrates que obligaba al oyente a examinarse a sí mismo para preguntarse hasta qué punto era digno de sus amigos. El filósofo pronunció estos argumentos al ver que uno de sus seguidores desatendía a un amigo agobiado por la pobreza. Sócrates se pregunta ante Antístenes y este anónimo discípulo si con los amigos ocurre como con los esclavos, que no tienen precio pues unos valen mucho y otros

¹⁹⁷⁹ Cf. III 5; IV 6-9; IV 45.

¹⁹⁸⁰ IV 14: ἀκηκόαμεν ὅτι Νικίας ποτε ὁ Νικηράτου ἐκτήσατο ἑτοῖς ἀργυρεῖς χιλίους ἀνθρώπους.

muy poco. Antístenes asiente y afirma que él pagaría todo lo que fuese necesario por la amistad de algunos (II 5,1-3). El filósofo sostiene entonces que hay que examinarse uno mismo para averiguar cuánto vale para los amigos e intentar acrecentar ese valor lo más posible. En efecto, del mismo modo que uno vende un esclavo cuando es malo, también sería atractivo vender a los malos amigos si así se va a obtener un mejor provecho de ellos. A los buenos, sin embargo, -concluye Sócrates- ni se les vende si son esclavos, ni se les abandona si son amigos (II 5,4-5).

Que Sócrates inducía a sus oyentes a examinarse a sí mismos es un hecho perfectamente atestiguado, incluso en Platón, que no requiere de mayores comentarios¹⁹⁸¹. Es especialmente conocida en este sentido la defensa que hizo de la máxima γνῶθι σεαυτόν sita en el frontón de Delfos¹⁹⁸². Extraña, sin embargo, un poco la actitud de Antístenes, que no teniendo ni un óbolo en el *Simposio*¹⁹⁸³, se muestra dispuesto aquí a pagar cantidades desorbitadas por la adquisición y mantenimiento de un buen amigo. Por lo demás, lo que se afirma en esta conversación, a pesar de no ser tópicos muy comunes, encaja perfectamente con la personalidad de Sócrates y podría ser histórico.

IV.6.6 ADQUIRIENDO BUENOS AMIGOS (cap. II 6)

Si en el cap. II 4 Sócrates resaltó la impotencia de la amistad para en II 5 instar a averiguar la valía de uno mismo como amigo, en este capítulo el filósofo describirá cuales son los mejores amigos y el modo

¹⁹⁸¹ Cf. Plat. *Ap.* 23C; 29E; 33C y, especialmente, 28E y 38A; *Lach.* 187E-188B.

¹⁹⁸² V. *infra* § IV.8.2 y § IV.7.9.

¹⁹⁸³ Xen. *Symp.* III 8.

más eficaz de adquirirlos. Se trata de una larga conversación con Critobulo, uno de los discípulos menos conocidos de Sócrates¹⁹⁸⁴. La amistad de este personaje con el maestro se remonta a los tiempos del *Simposio* de Jenofonte (422 a.C)¹⁹⁸⁵ y finaliza con su presencia durante el juicio de Sócrates en 399 a.C¹⁹⁸⁶. Su padre Critón era de la misma edad de Sócrates¹⁹⁸⁷ y él por su parte estaba ya bien crecido en la fecha dramática del *Eutidemo*, c. 420-404 a.C¹⁹⁸⁸. Por esas fechas (c. 420-410) lo encontramos también en el *Económico* de Jenofonte¹⁹⁸⁹ y en el libro primero de *Memorables*¹⁹⁹⁰. Esquines se acordó bien de él y lo criticó en el *Telauges* por su ignorancia y la sordidez de su vida¹⁹⁹¹. De acuerdo con estos datos la fecha dramática de la conversación ha de situarse en algún punto entre 422 y 399 a.C. El hecho de que en II 6,18 y 22 se hable de las frecuentes guerras entre ciudades podría interpretarse como una alusión a las guerras del Peloponeso que enfrentaron a Atenas y Esparta entre 431 y 404

¹⁹⁸⁴ *Prosop. Att.* 8802.

¹⁹⁸⁵ Cf. I 3 et passim.

¹⁹⁸⁶ Cf. *Plat. Ap.* 33DE.

¹⁹⁸⁷ *Loc. cit.*

¹⁹⁸⁸ *Plat. Euthyd.* 306D; cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. IV. Cambridge 1975, p. 267.

¹⁹⁸⁹ I 1-VI 17. Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, pp. 18 y 19.

¹⁹⁹⁰ I 3,8 v. supra § IV.5.1.

¹⁹⁹¹ *Athen.* V 220A.

a.C¹⁹⁹². Este último año podría constituir quizá la fecha dramática más ajustada para esta conversación.

El contenido es, por otra parte, largo y variado. Sócrates nos habla de las virtudes del buen amigo y de los defectos que ha de evitar. Si necesitamos de un buen amigo -dice el maestro-, hay que prescindir del que no sea dueño de su estómago, su sed, su lujuria, sueño y pereza; del derrochador y del esclavo del dinero; del pendenciero y del desagradecido (II 6,1-4). El que no padezca estos defectos es, a juicio de Sócrates, un buen amigo. Critobulo pregunta entonces cómo podemos estar seguros de que una futura amistad no incurrirá en tales errores. Para Sócrates está claro que hay que fijarse en sus obras anteriores y en las consecuencias de su actuación: así en un escultor miraríamos sus estatuas, en un jinete el estado de su caballo (II 6,4-7). Critobulo quiere saber entonces cómo convertiremos al elegido en amigo. Sócrates dice que primero hay que contar con la aprobación de los dioses, después se ha de evitar una persecución o ejercicio de fuerza contraproducentes. El filósofo recomienda recurrir al encantamiento producido mediante la correcta utilización de la palabra, como hizo Pericles para granjearse el cariño de la ciudad. Temístocles, según el filósofo, no utilizó hechizos sino que prefirió rodear de bienestar a la ciudad. La conclusión de Critobulo es inmediata: para adquirir amigos buenos, ha de ser bueno también uno mismo (II 6,8-15). Al discípulo de Sócrates le desconcierta, sin embargo, que los hombres que hacen el bien muchas veces se peleen entre sí y se traten con gran dureza, pues esto pasa hasta con ciudades enteras. El filósofo le explica que una parte de ser humano es por naturaleza amistosa, mientras que otra es

¹⁹⁹² Cf. O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1956, pp. 141 y 149.

belicosa. Se lucha por las cosas bellas pero la ambición, la envidia, la discordia y la ira son las principales causas de conflicto (II 6,15-21). Con todo, la verdadera amistad es capaz de sortear todas estas dificultades, practicando la contención en todas estas facetas de la vida. Los amigos refrenan así su lujuria, su codicia, su ira y su envidia para no molestar a nadie. Los hombres de bien, por mucho poder que tengan, habrán de ser capaces entonces de ponerse de acuerdo entre sí. Al igual que ocurre con los certámenes deportivos, si los mejores hombres se unieran, sin duda serían acreedores de los mejores trofeos; y es que para cualquier lucha es necesario tener aliados (II 6,21-27). Sócrates recomienda a Critobulo que sea bueno para tratar de cazar la amistad de los mejores, sólo entonces él le podrá ayudar por ser un experto en temas de amor. Critobulo toma la palabra al maestro y reclama su sabiduría para ganarse tanto a los bellos de alma como de cuerpo, a lo que Sócrates con suma ironía le contesta que no actúa por contacto físico. El discípulo se compromete, en fin, a sólo besar a los bellos de alma o de cuerpo (II 6,27-33). Sócrates dará término a esta conversación pidiendo permiso a Critobulo para ensalzarlo delante de sus candidatos a amigos... El discípulo se muestra encantado pero Sócrates le advierte que, como una vez oyó de Aspasia, los informes sólo serán útiles con un trasfondo verdadero. En efecto, desastroso sería alabar su capacidad como piloto si no sabe pilotar, o su capacidad como general, juez o político si no sabe actuar conforme a ninguno de estos cargos (II 6,33-39).

La ἐγκράτεια (control del hambre, la sed, la lujuria, la pereza, el sueño y la codicia) que Sócrates señala en este capítulo como máxima virtud del verdadero amigo, es la misma que el maestro exige en el

libro primero de *Memorables* para el buen general¹⁹⁹³ y en el segundo para todo buen gobernante¹⁹⁹⁴. Esta ἐγκράτεια será detectable gracias a su huella en las obras del individuo. Sócrates recurre al ejemplo de los escultores con sus estatuas y los jinetes con el cuidado de sus caballos. Ambos nos son ya muy conocidos. La escultura es una preocupación constante en el Sócrates de Jenofonte y es motivo recurrente de varios ejemplos¹⁹⁹⁵. Igualmente en el cuidado de los caballos el Sócrates de nuestro autor no es precisamente inexperto¹⁹⁹⁶.

Pero para adquirir una amistad se requiere ante todo la aprobación de los dioses. Esta idea tampoco es exclusiva de esta conversación. En el *Simposio* de Jenofonte, Antístenes se queja de haber sido siempre rechazado por Sócrates con el pretexto de la oposición del genio divino¹⁹⁹⁷.

Los preceptos para la más adecuada caza de amigos son los mismos que encontramos en la conversación de Sócrates con Teodota en el libro tercero de *Memorables*¹⁹⁹⁸. Es precisamente en este diálogo también donde más claramente se habla del poder de los encantamientos del propio Sócrates¹⁹⁹⁹, aunque hayan salido a relucir

¹⁹⁹³ I 5,1-6; I 6,2-6 y I 6, 11-14)

¹⁹⁹⁴ II 1,1-7.

¹⁹⁹⁵ Xen. *Mem.* I 4,3; III 1,2; III 10, 6-8. v. infra § IV.7.10.

¹⁹⁹⁶ Xen. *Mem.* III 3,3.

¹⁹⁹⁷ VIII 5. Cf. también Plat. *Alc.* I 105E para un comportamiento del genio similar.

¹⁹⁹⁸ III 11,7-9.

¹⁹⁹⁹ III 11, 16-17.

ya en su conversación con Querécates²⁰⁰⁰. El filósofo pone a Pericles como uno de los mejores encantadores gracias a su buen uso de la palabra, Temístocles destacó en cambio por su gran obra. De la persuasión de Pericles nos habló Jenofonte ya en su "*Defensa*"²⁰⁰¹. Por eso, según el filósofo, fue Pericles el mejor consejero de la patria mientras que fueron sus conocimientos los que hicieron a Temístocles liberar Grecia²⁰⁰².

La conclusión de que, para adquirir buenos amigos, uno mismo ha de ser primero bueno podría ponerse en relación con la máxima antisténica "οἱ σπουδαῖοι, φίλοι" que nos ha transmitido Diógenes Laercio²⁰⁰³, y pensar que es una influencia cínica en el Sócrates de Jenofonte. Sin embargo, el hecho de que esta idea aparezca también formulada no sólo en el *Simposio* de Jenofonte sino también en el *Lisis* de Platón²⁰⁰⁴, indica claramente que ya estaba en el Sócrates histórico, al menos *in nuce*.

A Critobulo le desconcierta, sin embargo, el que muchas veces sean precisamente los hombres depositarios del bien los que más rivalicen y se peleen entre sí. Sócrates lo explica como una consecuencia indeseable de la división del alma humana entre una parte buena y otra mala. Resulta difícil no relacionar esto con el modelo de

²⁰⁰⁰ Xen. *Mem.* II 3,11-14.

²⁰⁰¹ Xen. *Mem.* I 2,44-46.

²⁰⁰² Xen. *Symp.* VIII 39. Cf. también Xen. *Mem.* IV 2,2. En cualquier caso, para la contraposición palabras (Pericles)/hechos (Temístocles) cf. H. Neitzel, "Freundesjagd. Zur Interpretation von Xenophon Mem. 2,6,13 f.". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 7 (1981) 51-61.

²⁰⁰³ VI 12; cf. también Zenón en D. L. VII 33.

²⁰⁰⁴ Xen. *Symp.* VIII 27; Plat. *Lys.* 214D. V. supra § III.4.7.3.

alma defendido por el Sócrates de Platón en el *Fedro*, en aquel famoso mito del aúriga y los caballos²⁰⁰⁵ que ya aparecía esbozado en la *República*²⁰⁰⁶.

A pesar de todo, no hay nada que no pueda superar el amor y Sócrates se muestra como un auténtico experto en esta materia. No es nuevo: en el *Simposio* se mostraba orgulloso de su *μαστροπεία* u oficio de alcahuete²⁰⁰⁷. Su máximo dominio del tema queda claro a partir del *λόγος ἐρωτικός*²⁰⁰⁸. Sócrates es, por tanto, experto en hacerse a sí mismo y a los demás grato ante los futuros amantes²⁰⁰⁹.

Aspasia como experta en temas sexuales y matrimoniales aparece, por otra parte, mencionada también en en *Económico*, en una conversación precisamente de Sócrates con Critobulo²⁰¹⁰.

Pero para cazar a los mejores amigos no solo basta con parecer bueno sino que hay que serlo de hecho. Este consejo de Sócrates ya aparece formulado en *Memorables*, donde se ejemplifica también con oficios parecidos como el de flautista, general o piloto²⁰¹¹. Otros

²⁰⁰⁵ 264A.

²⁰⁰⁶ 436A ss.

²⁰⁰⁷ III 10 y IV 56-60.

²⁰⁰⁸ Xen. *Symp.* VIII 12-41.

²⁰⁰⁹ Xen. *Symp.* IV 25-28.

²⁰¹⁰ III 14.

²⁰¹¹ Xen. *Mem.* I 7,1-3.

lugares relacionados con esto parecen también en el libro tercero²⁰¹². Cualquier virtud se acrecienta con su práctica y ejercitación²⁰¹³.

Con todos estos datos en la mano es fácil llegar a la conclusión de que esta conversación podría muy bien haberse formado a partir de retazos de otras conversaciones de la obra socrática de Jenofonte²⁰¹⁴. Prácticamente no existe ninguna idea nueva así que probablemente no estemos ante una conversación histórica sino ante una refección posterior del autor. Las ideas, en su mayoría, sí serían desde luego socráticas.

IV.6.7 CONDENA DE LA INACTIVIDAD (cap. II 7)

En el capítulo II 7 Jenofonte nos cuenta la valía de Sócrates como amigo. Se trata de una conversación del filósofo con un tal Aristarco que, de no ser por su presencia aquí, resultaría perfectamente desconocido. Curiosamente el capítulo siete es, de todos los de *Memorables*, el que más datos históricos concretos contiene y, sin embargo, es uno de los que menos podemos hablar debido a nuestro desconocimiento.

La fecha dramática es relativamente fácil de situar. En efecto, se nos habla de la existencia de una revuelta importante en Atenas y de la marcha de muchos ciudadanos al Pireo²⁰¹⁵. Estamos muy probablemente ante la sublevación organizada por el demócrata

²⁰¹² Xen. *Mem.* III 3,9-10.

²⁰¹³ Xen. *Mem.* I 2,21 y II 1,28.

²⁰¹⁴ Para referencias de otros casos v. supra § IV.5.4.

²⁰¹⁵ Xen. *Mem.* II 7,2.

Trasibulo en 403 a.C, que acabaría con el derribo del régimen de los Treinta y el restablecimiento de la democracia ateniense.

Jenofonte habla también de un empresario llamado Ceramón, de un fabricante de harina de nombre Nausicides, del panadero Cirebo, del constructor Demeas y, por último, del empresario textil Menón. De ninguno sabemos prácticamente nada pero es más que probable que unos nombres tan concretos pertenezcan a personajes históricos: Nausicides es con toda seguridad el mismo que nos menciona Aristófanes en su comedia *Las assembleístas*²⁰¹⁶, representada en 393 a.C., de Demeas se nos dice hasta su demo, Cólito, lo que podría probar también su historicidad. Todos estos datos apuntan sin duda a la historicidad de esta conversación pues no nos parece probable que, como sugiere Gigon, Jenofonte haya plasmado recuerdos personales o copiado esta lista de personajes de un diálogo socrático perdido o de alguna comedia²⁰¹⁷.

Analicemos ahora el contenido. Sócrates, según Jenofonte, trataba de ayudar a sus amigos por medio de consejos cuando se encontraban en dificultades debidas a su ignorancia. Mas, cuando sus apuros venían por causas materiales, les enseñaba a darse protección entre sí. Para ilustrar esto, nuestro autor recurre a una anécdota socrática de la que dice tener constancia directa. Sócrates se encuentra con su amigo Aristarco que a la sazón se halla en graves dificultades: muchas mujeres de familiares suyos huidos al Pireo han venido a refugiarse a su casa. No pueden coger nada del campo pues está en manos enemigas, ni cobrar el arriendo de las viviendas pues Atenas se ha quedado vacía.

²⁰¹⁶ V. 426. Cf. *Prosop. Att.* 10567.

²⁰¹⁷ *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1956, p. 176.

Los muebles no los quiere nadie y es muy difícil obtener un préstamo para alguien que va a tener dificultades en devolverlo (II 7,1-2). Sócrates se pregunta cómo puede entonces Ceramón sostener a tanta gente e incluso enriquecerse. Para Aristarco está claro: Ceramón mantiene esclavos trabajadores, él mujeres libres. Sócrates y Aristarco convienen en que, a pesar de todo, siempre son mejores las personas libres por lo que Sócrates le aconseja sacarles provecho. Útil es para el filósofo la harina, el pan, los vestidos... un harinero como Nausicides se ha hecho rico, Cirebo con su panadería vive regiamente, Demeas construye viviendas para medrar y Menón se sustenta con la fabricación de capas... Si los esclavos y obreros pueden ser útiles, también lo han de ser y con más motivos los familiares de Aristarco (II 7,3-6). El que sean libres no significa que estén condenados a la inactividad. Además son los hombres útiles los más felices: la holgazanería no sirve para aprender ni retener en la memoria, ni para tener un cuerpo sano; y, al fin y al cabo, por su utilidad aprendieron las mujeres de su casa todo lo que saben (II 7,8). La inactividad dificulta además la convivencia por considerarse ellas una carga. El trabajo os hará a todos más felices, concluye Sócrates, y además no es nada indecoroso. Aristarco se retira, decidido a seguir los consejos de Sócrates y a pedir un crédito para iniciar los trabajos. Las mujeres empiezan así a ser econonómicamente rentables y vuelve la felicidad al hogar pero Aristarco es entonces acusado de ser el único que come sin trabajar (II 7,9-12). El filósofo recurre entonces a una fábula. Una oveja se quejaba ante su pastor de que, mientras ella le proporcionaba lana, corderos y queso, el sólo compartía la comida con su perro. El perro, habiéndolo oído, adujo en su defensa la protección que él las prestaba ante los lobos para que pudieran seguir produciendo. Sócrates

así aconsejó a Aristarco que reivindicara su papel de "perro" protector de la hacienda (II 7,13-14).

Como es fácil ver, todo el capítulo es un ataque a la inactividad, aunque ésta provenga del tradicional modo de vida aristocrático. Esta idea no es en absoluto ajena a Sócrates. En la "*Defensa*" condenó cualquier forma de inactividad²⁰¹⁸ y en el *Económico* la condenó especialmente entre los grupos de poder²⁰¹⁹. En esta misma línea, rechaza la posibilidad de que un vago pueda llegar a ser un buen amigo²⁰²⁰. Es sabido, por otra parte, que Sócrates nunca condenó el trabajo manual y sintió un especial respeto por toda forma de trabajo honrado²⁰²¹ -pareceres políticos parte-. De hecho eran constantes su visitas a todo tipo de artesanos y constante también su ejemplificación con ellos²⁰²². Famosa es además su alabanza de la φιλοπονία o del valor del esfuerzo como forma de alcanzar la virtud²⁰²³, aunque hay que reconocer que nunca el Sócrates de Jenofonte es tan explícito en la defensa del trabajo manual como en este capítulo.

La fábula de tipo esópico que menciona el filósofo en su conversación final con Aristarco también cuadra perfectamente dentro de Sócrates histórico. En efecto, Platón nos cuenta en el *Fedón* que

²⁰¹⁸ Xen. *Mem.* I 2,57.

²⁰¹⁹ I 16 ss.

²⁰²⁰ Xen. *Mem.* II 6,1.

²⁰²¹ W. K. C. Guthrie, *Socrates*. Cambridge 1971, p. 89. A. H. Chroust, *Socrates man and myth*. London 1957, p. 91, por el contrario, considera este capítulo un intento de exculpar a Sócrates de haber prohibido la vagancia.

²⁰²² Cf. Xen. *Mem.* I 2,37 y v. infra § IV.7.10.

²⁰²³ I 2,19-23 v. supra § II.3.2 hacia el final.

Sócrates, mientras estuvo en la cárcel se dedicó a poner en verso fábulas de Esopo, autor que conocía muy bien²⁰²⁴. El papel del perro como defensor de los rebaños ante los lobos era, por otro parte, bien conocido por Sócrates, como lo demuestra la conversación que sostiene con Critón en el capítulo nueve de este mismo libro²⁰²⁵. No hay nada efectivamente en la conversación que nos pueda hacer dudar de su carácter presumiblemente histórico.

IV.6.8 LA HONORABILIDAD DEL TRABAJO (cap. II 8)

El capítulo octavo contiene una conversación de Sócrates con Eutero, personaje del que no sabemos nada salvo lo que se nos dice aquí. Debía ser mayor puesto que Jenofonte nos lo describe como un ἀρχαῖος ἑταῖρος de Sócrates y él mismo reconoce que no le queda mucho tiempo para poderse ganar la vida con su trabajo físico²⁰²⁶. La fecha dramática de la conversación es clara. Eutero ha tenido que dejar de residir en el extranjero al verse privado de sus posesiones fuera del Ática como consecuencia directa del fin de la guerra²⁰²⁷. Sabemos que la pérdida de los bienes de la ciudadanía ateniense en el extranjero fue precisamente una de las condiciones de paz que pusieron fin a las guerras del Peloponeso en 404 a.C²⁰²⁸.

²⁰²⁴ Plat. *Phaed.* 60C; D; 61B. Cf D. L. II 42, donde supuestamente se nos ha conservado un ejemplo.

²⁰²⁵ Concretamente Xen. *Mem.* II 9,2.

²⁰²⁶ Xen. *Mem.* II 8,2.

²⁰²⁷ II 8,1.

²⁰²⁸ Cf. Andoc. *De pac.* 12.

Del contenido no podemos decir mucho más. A consecuencia de su situación Eutero no puede pedir un préstamo (II 8,1), lo mismo que ya vimos para Aristarco en el capítulo anterior²⁰²⁹. Tiene que ejercer, por tanto, un trabajo manual que le exige mucha fuerza física. Sócrates le aconseja que lo cambie por otro que le garantice su bienestar durante la vejez. Para el filósofo lo mejor es que entre a administrar la hacienda de un rico que después, aún en la ancianidad, le pague por la confianza ganada (II 8,3). Eutero ve en esto una forma de esclavitud pero Sócrates no tardará en aclararle que, como ocurre con cualquier cargo público, el que administra los bienes ajenos es considerado más un hombre respetable que un esclavo (II 8,4). Estos consejos del filósofo nos recuerdan a los transmitidos a Aristipo en el libro primero de *Memorables*²⁰³⁰. Eutero, sin embargo, no quiere rendir cuentas ante nadie. Sócrates no ve fácil encontrar un trabajo sin responsabilidad, por ello aconseja a su amigo que emprenda sólo las tareas para las que esté bien preparado y que lo haga con su máxima dedicación y voluntad. De las demás deberá abstenerse so pena de cargar con las culpas que de su incapacidad se deriven (II 8,5-6). En esto la conversación nos recuerda a las advertencias vertidas por Sócrates hacia Eutidemo en el libro cuarto, presididas por la máxima del γνῶθι σεαυτόν²⁰³¹. Nada hay, por tanto, en la conversación que la haga sospechosa de inautenticidad.

²⁰²⁹ Concretamente II 7,2 y 11.

²⁰³⁰ Concretamente II 1,8-9.

²⁰³¹ Cf. especialmente IV 2,24-30.

IV.6.9 MUTUA PROTECCIÓN ENTRE AMIGOS (cap. II 9)

Si en el anterior capítulo Sócrates aconsejaba a Eutero entrar al servicio de un rico, en éste recomienda a un rico como Critón contratar los servicios de un pobre como Arquedemo.

Critón, del demo de Alópece, es un conocido discípulo de Sócrates con quien el maestro compartía edad y demo²⁰³². Su hijo Critobulo²⁰³³ es otro importante seguidor de Sócrates de quien ya tuvimos ocasión de hablar en capítulos anteriores²⁰³⁴. Critón aparece en varios diálogos platónicos como *Eutidemo*, *Fedón* o *Critón*, siendo éste último donde pone toda su riqueza a disposición del maestro para facilitar su huida de prisión²⁰³⁵. Jenofonte, además de en este capítulo, lo menciona también en su "*Defensa*"²⁰³⁶.

De Arquedemo sabemos lo suficiente como para intentar establecer, gracias a él, la fecha dramática de esta conversación²⁰³⁷. Este personaje procedía del demo ateniense de Pelece²⁰³⁸ y se le conocía con el sobrenombre de ó γλάμων "el legañoso"²⁰³⁹. Su origen humilde atrajo las burlas de la comedia desde tiempos muy tempranos.

²⁰³² Plat. *Ap.* 33D.

²⁰³³ Plat. *Euthyd.* 306D.

²⁰³⁴ V. supra § IV.6.6.

²⁰³⁵ Plat. *Crit.* 44BC.

²⁰³⁶ Xen. *Mem.* I 2,48.

²⁰³⁷ Para Arquedemo v. *Prosop.* Att. 2326.

²⁰³⁸ Aesch. III 139.

²⁰³⁹ Eupolis fr. 9 K-A; Aristoph. *Ran.* 588; Lys. XIV 25.

Éupolis se rió de él en *Αἵγες* (c. 429-423 a.C) y *Βάπται* (c. 416 a.C)²⁰⁴⁰. Aristófanes lo machacó ya más tarde en sus *Ranas* de 405 a.C²⁰⁴¹. Jenofonte nos habla aquí bien de él, destacando la pobreza fruto de su honradez y su capacidad para vencer en los tribunales a los pérfidos sicofantas²⁰⁴². Estos datos indican que la fecha dramática de esta conversación debe ser anterior al golpe de estado oligárquico protagonizado por los Cuatrocientos en 411 a.C. En efecto, según los testimonios de la Comedia, los sicofantas estaban actuando en Atenas por lo menos desde 425 a.C²⁰⁴³. Por otra parte, Arquedemo, tras la reinstauración de la democracia en 410 a.C, consiguió hacerse con un buen puesto dentro de las filas del partido demócrata. Se le confió la gestión de la διωβελία, un fondo público para los damnificados de guerra, y llegó a ser el principal instigador del proceso contra los generales de Arginusas en 406 a.C²⁰⁴⁴. Sabemos que Sócrates se opuso valientemente a la condena de estos generales²⁰⁴⁵, por lo que es harto improbable que por esas fechas hubiera el filósofo recomendado los servicios de Arquedemo a nadie. Aristófanes describe al "legañoso" en sus *Ranas* de 405 como un demagogo cualquiera que ha alcanzado las

²⁰⁴⁰ *Fr.* 9 y 80 K-A respectivamente.

²⁰⁴¹ *V.* 416 ss.

²⁰⁴² *Mem.* II 9,4.

²⁰⁴³ La palabra συκοφάντης o las actuaciones de éstos aparecen en Aristoph. *Acharn.* 559; 818 ss. (425 a.C.); *Crat.* *Εὐμένιδες* (o *Εὐνεῖδαι*) fr. 70 K-A (424 a.C.); Aristoph. *Equ.* 437 (424 a.C.); *Pax* 191 y 653 (421 a.C.); *Av.* 1410 (414 a.C.). Cf. K. Latte. "Συκοφάντης". *R. E.* IV A,1 (1931) 1028-1031.

²⁰⁴⁴ Para todo esto v. Xen. *Hell.* I 7,2.

²⁰⁴⁵ *V.* supra § IV.4.2.

mayores cotas de ruindad²⁰⁴⁶. En 395 Lisias lo acusaría en su *Contra Alcibíades I* de haberse apropiado de una buena cantidad de dinero público²⁰⁴⁷. Estas dos últimas noticias echan por tierra la supuesta bondad, honradez y pobreza de Arquedemo: parece claro que este personaje se fue corrompiendo a medida que medraba en su carrera política. La recomendación de sus servicios por parte de Sócrates a Critón tuvo que ser, por tanto, anterior a ésta, es decir antes de 411 a.C, lo que por otra parte cuadra perfectamente con la generalidad de las fechas dramáticas de *Memorables*.

El contenido no es excesivamente relevante. Critón se queja ante Sócrates de lo difícil que es para un hombre honrado ganarse la vida con sus negocios ya que hay gente que se dedica a poner pleitos sin causa alguna para ver qué provecho pueden obtener. El filósofo le recomienda que, al igual que cría perros para proteger sus rebaños, sostenga también a un hombre que le defienda de sus enemigos. Pero Critón teme que un hombre así acabe volviéndose contra él. Sócrates dice que tal opinión carece de fundamento pues mucho más beneficioso es para cualquiera tenerlo como amigo (II 9,1-3). A lo largo de la conversación vienen a dar con Arquedemo como hombre ideal. Es pobre y honrado pero muy hábil para luchar y actuar especialmente contra los sicofantas. Critón empieza a reservarle una parte de sus ganancias y le invita a sus sacrificios y banquetes. Arquedemo le defiende, a su vez, sus intereses y su hacienda, desenmascarando y venciendo a los falsos acusadores (II 9,4-6). Al igual que los pastores acercan sus rebaños al pastor con mejor perro, así también los amigos de Critón se arriman a él reclamando la ayuda de Arquedemo. Mas

²⁰⁴⁶ Vv. 416 ss.

²⁰⁴⁷ XIV 25.

cuando alguien reprochaba a este último que adulaba a Critón por el provecho que de ello obtenía, Arquedemo se defendía reafirmando su carácter de hombre agradecido más que de vulgar adulator. Arquedemo pasó a contarse así entre los mejores amigos de Critón (II 9,7-8).

Existen ciertos paralelos que podrían apoyar también la historicidad de esta conversación. La idea esencial de este capítulo, la del mutuo beneficio existente en la asociación de dos hombres de bien expertos en distintas áreas la encontramos reflejada también en la *República* de Platón, en un diálogo sostenido entre Sócrates y Adimanto²⁰⁴⁸. La comparación de los servicios de Arquedemo con los de un buen perro guardián de rebaños tampoco es exclusiva de este capítulo. El perro protector del rebaño sale a colación, aunque por diferentes motivos, en la conversación de Sócrates con Querécrates en el capítulo II de este mismo libro²⁰⁴⁹, y más específicamente en la fábula de Esopo que menciona el maestro en el capítulo siete²⁰⁵⁰. Critón se gana la amistad de Arquedemo de la misma manera que Sócrates recomendó a Querécrates ganarse la amistad de su hermano Querefonte: dando él el primer paso invitándole a un banquete²⁰⁵¹. Por su parte Arquedemo actúa siguiendo un principio muy importante del Sócrates jenofónico: vencer a los amigos en hacer el bien y a los enemigos en hacer mal²⁰⁵². Este experto en retórica reniega además de

²⁰⁴⁸ 369E ss.

²⁰⁴⁹ Concretamente Xen. *Mem.* II 3,9.

²⁰⁵⁰ II 7,13-14.

²⁰⁵¹ II 3,11-14.

²⁰⁵² Xen. *Mem.* II 6,35, cf. también II 3,14.

su supuesto carácter de κόλαξ, proclamando su simple y noble agradecimiento. La idea del agradecimiento como característica esencial de todo hombre virtuoso cae por completo dentro de los márgenes de la moral socrática. Sócrates censuró a su hijo Lamprocles precisamente por desagradecido²⁰⁵³, mientras que en su conversación con Critobulo expulsó al desagradecido de los posibles candidatos para una buena amistad²⁰⁵⁴. En cambio, Sócrates en el próximo capítulo ensalzará las virtudes de Hermógenes, aludiendo expresamente a su carácter agradecido²⁰⁵⁵. Nada impide, por tanto, que esta conversación pueda ser considerada histórica.

IV.6.10 SERVICIO MUTUO ENTRE AMIGOS (cap. II 10)

En este capítulo Sócrates intenta convencer a un tal Diodoro para que tome a su servicio a un Hermógenes que atraviesa serias dificultades económicas. De Diodoro no sabemos absolutamente nada salvo lo que aquí se nos dice²⁰⁵⁶. Sin embargo, el hecho de que Jenofonte lo califique como ἐταῖρος de Sócrates²⁰⁵⁷ podría indicar que realmente se trata de un seguidor más o menos habitual del maestro. De Hermógenes, fiel discípulo de Sócrates, ya tuvimos ocasión de hablar al tratar las supuestas fuentes de Jenofonte²⁰⁵⁸, así que no

²⁰⁵³ Xen. *Mem.* II 2,1.

²⁰⁵⁴ Xen. *Mem.* II 6,19.

²⁰⁵⁵ Xen. *Mem.* II 10,3.

²⁰⁵⁶ Cf. *Prosop.* Att. 3915.

²⁰⁵⁷ Xen. *Mem.* II 10,1.

²⁰⁵⁸ V. supra § II.3.1.

insistiremos más en ello. La fecha dramática de la conversación parece relativamente fácil de fijar. En efecto, Sócrates afirma que las circunstancias reinantes en Atenas dan ocasión de adquirir muy baratos amigos buenos²⁰⁵⁹. Probablemente estamos en el 404 a.C, en el fin de las guerras del Peloponeso y la próxima reinstauración de la democracia tras la revuelta de Trasibulo, exactamente los mismos acontecimientos que enmarcaban la acción en los capítulos seis y siete de este mismo libro²⁰⁶⁰. La fecha dramática es, por tanto, perfectamente coherente con la mayoría de las otras que encontramos en *Memorables*. El contenido no es especialmente nuevo. Sócrates pregunta a Diodoro si buscaría un esclavo que se le escapara o si curaría a un siervo que se pusiera enfermo mandando llamar a un médico. Diodoro asiente y Sócrates se pregunta si no sería mucho más provechoso ayudar a un conocido que por dificultades económicas corriera peligro de desaparecer (II 10,1-2). El filósofo plantea a continuación el caso de Hermógenes, hombre inteligente y agradecido, buen ayudante, útil a las órdenes de alguien y por sí mismo, más valioso que cualquier esclavo. Por las circunstancias actuales, añade Sócrates, es posible ahora adquirir muy barato amigos buenos (II 10,3-4). Diodoro se muestra convencido y dice al maestro que mande a Hermógenes a su casa. Sócrates se niega: la utilidad de la amistad es para ambos y cualquiera de los dos puede ir a casa del otro. Tras esta conversación, dice Jenofonte, Diodoro consiguió por poco dinero la útil amistad de Hermógenes (II 10,5-6).

La mayoría de las ideas que encontramos aquí no son exclusivas de esta conversación. De hecho, podemos decir que este diálogo

²⁰⁵⁹ II 10,4.

²⁰⁶⁰ Cf. concretamente II 6,2 y II 7,1.

engloba las ideas más características del Sócrates de Jenofonte con respecto a la amistad, ideas que raramente encuentran paralelos exactos en el Sócrates de Platón.

Las primeras críticas de Sócrates vienen a consecuencia de la ἐπιμέλεια de los esclavos y la ἀμέλεια de los amigos, que él considera completamente injustificada. Existe una anécdota de Diógenes que muestra el escaso aprecio que sentían los cínicos por el esclavo como κτῆμα: una vez que se avisó a Diógenes de que fuera tras un esclavo huido dijo "sería absurdo que Manes pudiera vivir sin Diógenes y no Diógenes sin Manes"²⁰⁶¹. Esto podría sugerir una influencia antisténico-cínica en el Sócrates de Jenofonte. Sin embargo, Diógenes Laercio nos ha conservado una anécdota socrática de este mismo estilo, que podría probar el escaso valor que concedía el Sócrates histórico a un esclavo en comparación con otras cosas más importantes. Según Diógenes, al oír el filósofo un verso de la tragedia de Eurípides *Αὔγη* donde el poeta dice de la virtud que "es mejor dejarla vagar a voluntad", éste se levantó y abandonó el teatro diciendo que era absurdo molestarse tanto en buscar un esclavo perdido y permitir en cambio que se deteriore así la virtud²⁰⁶². Lo impropio de ocuparse, por ejemplo, tanto de un esclavo enfermo mientras se descuidan los amigos es señalado también por Sócrates en el capítulo cuarto de este mismo libro²⁰⁶³.

Lo mismo cabe decir con respecto a la sorprendente defensa por parte de Sócrates de una amistad basada en la utilidad. Esta misma idea

²⁰⁶¹ D. L. VI 55: γελοῖον ... εἰ Μάνης μὲν χωρὶς Διογένους ζῇ. Διογένης δὲ χωρὶς Μάνου οὐ δυνήσεται.

²⁰⁶² D. L. II 33.

²⁰⁶³ Xen. *Mem.* II 4.3. V. supra § IV.6.4.

la hemos encontrado, sin ir más lejos, en el capítulo anterior, en la conversación del filósofo con Critón²⁰⁶⁴. Todo hace pensar, por tanto, que Jenofonte pudo construir esta conversación a partir de retazos procedentes de otros lugares de su obra socrática²⁰⁶⁵.

IV.7 MEMORABLES: LIBRO III

El libro tercero de *Memorables* es, tal vez, el que más novedades nos proporciona acerca de Sócrates. La temática principal transcurre entre el arte militar y la política. Los profundos conocimientos que muestra Sócrates en ambas cuestiones, tan ajenas en principio a su filosofía, y el hecho de que en él encontremos claros anacronismos, ha llevado a sospechar a muchos que estamos más ante las palabras de Jenofonte que ante las ideas del Sócrates histórico. Esto sin contar a los que no hacen más que encontrar interpolaciones por todas partes. En cualquier caso, este es sin ninguna duda el libro de *Memorables* que más originalidad contiene.

IV.7.1 LAS VIRTUDES DEL GENERAL (cap. III 1)

En el capítulo I del libro tercero, Sócrates sostiene una conversación con un joven anónimo que aspira a ser general. El único dato concreto existente para intentar datar el diálogo es la mención que se hace del experto en enseñanza del arte militar, Dionisodoro, el mismo que junto con su hermano Eutidemo es fuertemente criticado en

²⁰⁶⁴ V. supra § IV.6.9.

²⁰⁶⁵ Para las referencias de otros casos similares v. supra § IV.5.4.

el diálogo homónimo de Platón²⁰⁶⁶. La acción dramática del *Eutidemo* se desarrolla en algún momento entre 420 y 404 a.C., así que tal vez, aunque sea como mera aproximación, podamos servirnos de esta fecha para intentar situar cronológicamente esta conversación²⁰⁶⁷.

Pero entremos a valorar ahora concretamente el contenido del diálogo. Jenofonte pretende utilizarlo para demostrar cómo Sócrates siempre animaba a los que aspiraban a los más altos puestos a ejercitarse previamente en ellos. Según él, una vez que Sócrates tuvo noticia de que el experto Dionisodoro estaba en Atenas, recomendó a un muchacho -a la sazón aspirante a general- que, dada la importancia y la trascendencia de las decisiones propias de un general, acudiera regularmente a clases de éste (*Mem.* III 1,1-4). Al regreso del joven, Sócrates pasará a comprobar de un modo bastante malicioso los conocimientos que teóricamente el muchacho ha tenido oportunidad de adquirir. El chico reconoce tan sólo dominar el arte de la táctica. El filósofo le muestra entonces sus carencias, enumerándole las virtudes que, además de los conocimientos de táctica, un general debe poseer: astucia, diligencia, resistencia, precaución, audacia, etc. Aunque, por último, reconoce también la importancia de la táctica pues un ejército, al igual que los materiales para la fabricación de una casa, ha de estar ordenado adecuadamente para poder desempeñar su misión (III 1,5-7)²⁰⁶⁸. Mas, a la pregunta de si Dionisodoro le ha enseñado a distinguir

²⁰⁶⁶ Cf. Plat. *Euthyd.* 271B y 273C.

²⁰⁶⁷ Probablemente más cerca de 404 que de 420. Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 267.

²⁰⁶⁸ Para la táctica y su importancia en los ejércitos griegos de esta época v. J. K. Anderson, *Military theory and practice in the age of Xenophon*. Berkeley and Los Angeles 1970, p. 94 ss.

los buenos de los malos, el joven tendrá que confesar de nuevo su absoluta ignorancia. Sócrates le mostrará entonces la importancia de colocar delante a los más capacitados para el desempeño de una particular misión. Tampoco le ha enseñado Dionisodoro al joven el uso de las diferentes formaciones, lo que lleva a Sócrates a aconsejarle finalmente que regrese a casa del experto a reclamar todos estos conocimientos pues éste ha demostrado no haberse ganado el sueldo (III 1,7-11).

Muchos críticos modernos han interpretado este pasaje como una interpolación posterior y lo han considerado, por tanto, espurio²⁰⁶⁹. Se basan para ello fundamentalmente en dos razones. Por un lado, en el parecido que muestran muchos de los pasajes con ciertos párrafos de la *Ciropedia*. Por otro, en lo específico de las enseñanzas militares que aparecen puestas en boca de Sócrates y que teóricamente parecen más propias de un experto como Jenofonte.

A nuestro juicio tales razones carecen de base suficiente, pero vayamos con el análisis de la primera. En efecto, la conversación de Ciro con su padre Cambises que encontramos en el libro primero de la *Ciropedia*²⁰⁷⁰ presenta realmente muchos paralelos con ésta entre Sócrates y el muchacho. Por ejemplo, entre otras cosas, allí está también lo de que la táctica es sólo una parte de la estrategia²⁰⁷¹, mientras que la comparación de la organización del ejército con los

²⁰⁶⁹ A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 10 ss. con bibliografía antigua.

²⁰⁷⁰ Concretamente I 6.

²⁰⁷¹ *Cyr.* I 6.16.

materiales de construcción de una casa la encontramos, sin embargo, en el libro sexto de esta misma obra de Jenofonte²⁰⁷².

Esto podría sugerir que Jenofonte tomó ciertos materiales de la *Ciropedia* y los adaptó al Sócrates de *Memorables*, o bien que esto fue obra de un interpolador posterior. Sin embargo hay ciertos datos que nos deben disuadir de aceptar sin más ambas posibilidades. En primer lugar la *Ciropedia* es probablemente posterior a *Memorables*: del 365, si admitimos el epílogo, y en todo caso posterior al 371 a.C.²⁰⁷³ En segundo lugar, la citada conversación de la *Ciropedia* entre Ciro y su padre Cambises va mucho más allá de lo estrictamente militar; además presenta también notables paralelos con otros pasajes de *Memorables* cuya socraticidad es indiscutible: se trata, sobre todo, de aspectos religiosos²⁰⁷⁴. En tercer lugar, el personaje de Dionisodoro, como hemos visto al principio, dista mucho de ser ficticio: así no solo su existencia sino también su profesión están bien atestiguadas en el diálogo platónico *Eutidemo*. Por último y sobre todo, la situación que se nos presenta en esta conversación es mucho más ateniense que persa: los profesores en Atenas cobraban dinero por sus clases²⁰⁷⁵, y Dionisodoro y Eutidemo no constituyen ninguna excepción a esto²⁰⁷⁶.

²⁰⁷² *Cyr.* VI 3.25.

²⁰⁷³ Para la datación de la *Ciropedia* v. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 23 ss. En cualquier caso esto no debe considerarse como un absoluto toda vez que la cronología relativa de las obras de Jenofonte es más que discutible v. supra § II.2; § III.2 y § IV.2.

²⁰⁷⁴ Para este punto concreto v. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, pp. 54-61.

²⁰⁷⁵ Por ejemplo, v. supra § III.4.2.

²⁰⁷⁶ Plat. *Euthyd.* 272A; 304 A y C.

Por el contrario, sabemos que los profesores en Persia no cobraban²⁰⁷⁷, aunque sospechosamente en la referida conversación de Ciro con Cambises sí lo hagan²⁰⁷⁸. Además, la situación presenta claros visos socráticos. Cambises no enseña a Ciro sino que le manda con un experto²⁰⁷⁹, lo mismo que hace Sócrates²⁰⁸⁰. Sin embargo, también Cambises desenmascara después a los falsos sabios, como hace Sócrates²⁰⁸¹. Todo esto datos indican claramente que la influencia o la interpolación, de existir, tuvo que ser al revés, de *Memorables* a la *Ciropedia*.

En cuanto a la segunda razón, la de que los conocimientos militares que muestra Sócrates en esta conversación parecen propios aparentemente más de un experto en la materia como Jenofonte que del propio Sócrates, cabría decir lo siguiente. No podemos olvidar que Sócrates fue soldado y que participó con notable éxito en batallas como Potidea, Anfípolis y Delio²⁰⁸². De hecho, en el *Laques*, el filósofo alude concretamente a su valiente retirada en la batalla de Delio como la prueba más contundente de sus conocimientos en este sentido²⁰⁸³. Por otro lado, los saberes militares que muestra Sócrates en este capítulo no

²⁰⁷⁷ Xen. *Cyr.* I 2,13.

²⁰⁷⁸ *Cyr.* I 6,12.

²⁰⁷⁹ *Cyr.* I 6,14.

²⁰⁸⁰ Además de en este capítulo de *Memorables* v. especialmente Xen. *Oec.* II 16 pero también *Mem.* I 6,14; II 2,6; IV 7,1; y Plat. *Lach.* 180CD y secundariamente 200D y *Euthyd.* 272C.

²⁰⁸¹ Plat. *Ap.* 21C-22E; *Euthyd.*; *Lach.*; *Prot.* passim.

²⁰⁸² Plat. *Ap.* 28D; *Symp.* 220A-221C; *Lach.* 181A; *Charm.* 153A.

²⁰⁸³ 180C; 181B.

son tan complicados como para no poder ser propios de cualquier hombre culto de la época y, sobre todo, con experiencia en el campo de batalla.

Nada definitivo nos impide pues calificar la conversación de *Memorables* III 1 como del más puro estilo socrático.

IV.7.2 LOS DEBERES DEL GENERAL (cap. III 2)

El capítulo 2 del libro tercero de *Memorables* está también presidido por la temática militar. En él Sócrates también dirige sus palabras a un interlocutor anónimo pero que, al contrario que en el caso anterior, permanecerá mudo durante todo el capítulo. No se nos da, por otra parte, ningún otro dato que nos sirva para intentar fechar esta conversación o comprobar la historicidad del relato.

Sócrates, al encontrarse con un recién elegido general, le pregunta por qué cree que Homero ha llamado a Agamenón "pastor de gentes"²⁰⁸⁴. Será, dice Sócrates, porque, al igual que un pastor cuida de que sus ovejas estén a salvo, tengan lo necesario y cumplan con el fin para el que se las cría, así también el general debe ocuparse de que los soldados estén a salvo, tengan lo necesario y cumplan con el fin por el que militan. Y militan, añade Sócrates, para ser más felices con la derrota del enemigo (III 2,1). O si no, continúa su monólogo el filósofo, ¿por qué Homero alabó a Agamenón diciendo que tenía "tanto de buen rey como de buen guerrero"²⁰⁸⁵? Será porque no podía ser un guerrero fuerte sin hacer luchar con él a todo el ejército, ni buen rey sin traer la felicidad a todos sus gobernados (III 2,2). A uno, continúa

²⁰⁸⁴ Cf. *Il.* II 243 entre otros muchos lugares.

²⁰⁸⁵ Cf. *Il.* III 179.

Sócrates, no se le elige rey para que se cuide de sí mismo sino para que se beneficien también los que lo han elegido. A la milicia se va a la búsqueda de una vida lo mejor posible y el general ha de guiar al ejército en la consecución de este fin. Ninguna tarea, concluye Sócrates, es más honrosa que la del general si se concluye con éxito, ninguna más vergonzosa si se fracasa, pues virtud máxima de un jefe es hacer felices a sus subordinados (III 2,4).

Algunos estudiosos modernos han creído encontrar en este pequeño capítulo fundadas razones para defender su inautenticidad. La primera y más importante es la existencia de paralelos bastante próximos entre este capítulo de *Memorables* y determinados pasajes de la *Ciropedia* de Jenofonte²⁰⁸⁶. Estas similitudes han hecho sospechar la inclusión de ciertos pasajes de la *Ciropedia* en *Memorables* por parte de un interpolador posterior. Las ideas serían así jenofónicas -y tal vez con suerte socráticas-²⁰⁸⁷ pero no pertenecerían en modo alguno a la estructura original de las *Memorables*. La segunda razón tiene que ver con el uso de las citas homéricas: en efecto, de la segunda cita que hace Sócrates de Homero no se desprende fácilmente su argumentación posterior, lo que ha hecho cuestionarse a los expertos la autenticidad del pasaje o, al menos, su unidad²⁰⁸⁸. Estas razones son a nuestro juicio bastante subjetivas y, en todo caso, insuficientes para probar nada.

²⁰⁸⁶ Concretamente *Mem.* III 2,1=*Cyr.* VIII 2,14 y *Mem.* III 2,2=*Cyr.* II 1,11; cf. también *Cyr.* III 3, 38

²⁰⁸⁷ En la *Ciropedia* se han creído ver muchas ideas socráticas puestas en boca de Ciro por parte de Jenofonte v. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 50.

²⁰⁸⁸ Los argumentos de toda esta bibliografía antigua en A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 27 ss.

Analicemos las evidencias. La idea del rey pastor, aunque algunos le han querido atribuir un origen persa²⁰⁸⁹, lo cierto es que ha estado bien presente desde los más tempranos inicios en la literatura griega²⁰⁹⁰. Es un tópico, por tanto, puramente griego que bien pudo estar presente en el pensamiento de Sócrates. Por otra parte, aunque el parecido entre *Mem.* III 2,1 y *Cyr.* VIII 2,14 es ciertamente muy grande, existen sin embargo diferencias sustanciales que los separan. En *Memorables* son los soldados los principales beneficiarios de la acción del generalato mientras que por el contrario, en la *Ciropedia*, es el rey el que obtiene el máximo beneficio de sus súbditos. Lo que leemos en la *Ciropedia* es, por otra parte, muy parecido también a ciertas opiniones que vierte Trasímaco en la *República* platónica²⁰⁹¹, donde defiende que el gobernante sólo atiende a los gobernados en la medida que esto satisfaga sus propios intereses, y pone como ejemplo precisamente los cuidados interesados que los pastores muestran para con sus ovejas. Trasímaco en ese mismo pasaje de la *República* reprocha a Sócrates pensar justo de modo contrario²⁰⁹², es decir, como lo hace en *Mem.* III 2,1, lo que podría probar que los argumentos del filósofo en este capítulo de *Memorables* son totalmente socráticos.

En todo caso, tanto Sócrates en *Memorables* como Ciro en la *Ciropedia* parecen compartir la idea de que el general o rey debe procurar la máxima felicidad a sus soldados. De algunos pasajes de la *Ciropedia* se desprende que esta felicidad deriva directamente de la

²⁰⁸⁹ Cf. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 295 y esp. n. 65.

²⁰⁹⁰ Cf. Hom. *Il.* II 243; V 144; X 3; XI 506; XV 262; XIX 251 y XXIV 654.

²⁰⁹¹ 343 A-C.

²⁰⁹² Cf. esp. 342 D ss.

adquisición de todo tipo de bienes materiales²⁰⁹³. Por el contrario, para Sócrates -al menos según se desprende de ciertos pasajes de *Memorables* relativos a la moral individual, social y política- la εὐδαιμονία viene sólo como consecuencia de la práctica de la virtud²⁰⁹⁴. Con esta última idea parece estar de acuerdo también el Sócrates del pseudo platónico *Alcibiades I*, cuando afirma: "no son murallas, ni trirremes, ni arsenales lo que necesitan las ciudades ... para ser felices, ni siquiera mucha población, ni grandeza, si carecen de virtud"²⁰⁹⁵. En estas circunstancias podemos concluir que los parecidos entre el texto de *Memorables* y los referidos pasajes de la *Ciropedia* son más superficiales que de fondo, y que las ideas que vierte el maestro en este capítulo de la obra de Jenofonte son, una vez más, probablemente socráticas.

IV.7.3 EL OFICIO DE HIPARCO (cap. III 3)

El texto del capítulo tres contrasta con el precedente por su precisión y variedad de ideas, así como por la extraña forma de diálogo con que se debaten éstas.

El interlocutor de Sócrates, como en los dos capítulos anteriores, es también anónimo pero aquí presenta una particularidad: se limita simplemente a asentir ante todos los consejos que le va ofreciendo Sócrates. Se trata, por otra parte, de un joven que acaba de ser elegido hiparco o jefe de caballería (III 3,1), lo que motivará que el contenido

²⁰⁹³ v. concretamente *Cyr.* I 5,9; VI 1, 55; VII 5, 79; VIII 1,1; VIII 2,14.

²⁰⁹⁴ Cf. *Mem.* I 6,10; II 1,33; IV 1,2; IV 2, 34; IV 2, 36; IV 4, 16; IV 5, 12; IV 8,11.

²⁰⁹⁵ 134B.

del diálogo se centre en un concienzudo análisis de los deberes inherentes a este cargo militar²⁰⁹⁶.

El buen hiparco, afirma Sócrates, ha de cuidarse de las condiciones de los caballos (III 3,3-4) y jinetes (III 3,5-7). Es fundamental el mantenimiento de la disciplina y para ello nada más importante que ser en el puesto el mejor (III 3,8-10). Además, dice Sócrates, ha de enseñarse a los subordinados que obedecer es lo mejor para su honra y salvación; y para ello el hiparco habrá de tener un adecuado dominio de la palabra (III 3, 10-11). Si se convence a los subordinados de esto, no habrá problemas pues, según el filósofo, los atenienses siempre han demostrado una gran altura de miras en los momentos difíciles (III 3,12-14). Sócrates aconseja, por último, al joven hiparco que siga estas directrices al asumir el mando, pues de ello obtendrán mutuo provecho sus hombres y él.

El texto es largo y complejo, mejora mucho en su calidad y estructuración con respecto a los anteriores y es mucho más específico en su tema: la caballería. Aunque no se nos dan en ningún momento datos que pudieran servirnos para intentar siquiera la datación del diálogo, Jenofonte parece querer poner un especial énfasis en la autenticidad de éste pues dice tener constancia de la conversación, utilizando para ello el verbo οἶδα. Por lo que hemos visto en otros lugares²⁰⁹⁷, Jenofonte sólo recurre a tal verbo cuando tiene alguna duda de que el testimonio se vaya a admitir sin más como verdadero.

²⁰⁹⁶ Para este cargo y la caballería en general v. J. K. Anderson, *Ancient Greek horsemanship*. Berkeley and Los Angeles 1961; G. L. Bugh, *The horsemen of Athens*. Princeton 1988 y I. G. Spence, *The cavalry of classical Greece*. Oxford 1993.

²⁰⁹⁷ Para referencias, v. supra § IV.2.

Los conocimientos que muestra Sócrates en esta conversación sobre la caballería en general y las obligaciones del hiparco en particular son bastante profundos, pero no tanto como para que no pudieran estar al alcance de cualquier hombre culto y, sobre todo, con notable experiencia en el campo de batalla²⁰⁹⁸. Así, el mismo Sócrates de Platón demuestra, por ejemplo en el *Laques* conocer los métodos de lucha de la caballería escita²⁰⁹⁹. Por otro lado, en el *Simposio* platónico, Alcibíades nos refiere cómo fue salvado en la batalla de Potidea por Sócrates²¹⁰⁰. Probablemente Alcibíades, como en la posterior de Delio, también iba a caballo, lo que demuestra que Sócrates se mantuvo al menos en estas dos conflagraciones bélicas cerca de estos animales.

Sin embargo, lo que más extraño resulta es que Sócrates tuviera tanto interés en la caballería como parece transmitir este capítulo de *Memorables*. En efecto, él fue siempre un hoplita y en los diálogos de Platón, salvo menciones circunstanciales, jamás alude en profundidad a este tema; es más, ni siquiera lo hará estando en compañía de Laques, uno de sus amigos más expertos en esta materia.

Esta actitud de Sócrates contrasta en gran medida con la pasión que sentía el propio Jenofonte hacia el mundo de los caballos. Probablemente esa afición le venía de familia y él se la transmitió a su vez a sus hijos²¹⁰¹: no en vano Jenofonte llegó a escribir dos tratados sobre estos animales, el *Hipárquico* y el *Περὶ ἵππικῆς*.

²⁰⁹⁸ Cf. W. W. Baker, "An apologetic for Xenophon's Memorabilia". *Classical Journal* XII (1916-1917) 293-309 en 299.

²⁰⁹⁹ 191B.

²¹⁰⁰ 220D.

²¹⁰¹ V. supra § IV.4.2.

Es precisamente con el *Hipárquico* con el que más parecidos encuentra esta conversación del Sócrates de *Memorables*. Así, el cuidado y la selección del caballo, las diversas técnicas de entrenamiento y demás se abordan por igual en ambas obras²¹⁰². En la vital importancia de la disciplina en la caballería también hace especial hincapié Jenofonte²¹⁰³. Por último, la comparación que hace Sócrates de la caballería con un coro encuentra también fiel eco en el *Hipárquico*, aunque allí aparezca en un contexto sensiblemente diferente²¹⁰⁴. Es también sorprendente que entre estas dos obras no sólo coincidan los motivos sino también el paralelo de las numeraciones.

Existen también determinados ecos con otra importante obra de Jenofonte, la *Ciropedia*. En efecto, la idea de que un subordinado obedece voluntariamente a quien sabe más y que, por tanto, la sola superioridad en algo basta para ganarse la obediencia aparece también claramente mencionada en una conversación entre Cambises y Ciro sita en la *Ciropedia*²¹⁰⁵. En ella se alude también a los mismos ejemplos a los que recurre Sócrates en *Memorables* (pilotos, médicos...) y que sabemos eran tan típicos de él²¹⁰⁶. Resulta cuanto menos curioso que estos mismos ejemplos aparezcan también en otra conversación de la misma *Ciropedia*, pero esta vez en la intervención del sofista griego

²¹⁰² *Mem.* III 3,4-7=*Hipp.* I 3-4.

²¹⁰³ *Mem.* III 3,11=*Hipp.* I 24; cf. también VIII 22.

²¹⁰⁴ *Mem.* III 3,12=*Hipp.* I 26.

²¹⁰⁵ *Mem.* III 3,9-10=*Cyr.* I 6,21-22.

²¹⁰⁶ Es especialmente significativo *Xen. Mem.* I 2,37. Cf. *infra* § IV.8.2 para más referencias.

Tigraunes, lo que en todo caso podría probar que estamos ante un tema típicamente griego y no persa²¹⁰⁷.

De todas formas, hay que señalar que, tanto en el *Hipárquico* como en la *Ciropedia*, las ideas anteriormente citadas se tratan con mucha más extensión y exactitud que en *Memorables*. Estos paralelos, si no una copia directa de estas obras por parte del mismo Jenofonte²¹⁰⁸, sí podrían sugerir que la conversación de *Memorables* es resultado más de las inquietudes del mismo Jenofonte que de las del Sócrates histórico. Jenofonte las habría puesto freno en su extensión para que resultaran más creíbles en boca de Sócrates.

Por otra parte, en el tema de la importancia de la palabra para el correcto ejercicio del mando, se han querido ver posibles influencias del discurso *Nicocles* de Isócrates, escrito en 374 a.C.²¹⁰⁹. Isócrates fue discípulo principalmente de Gorgias pero también lo fue de Sócrates²¹¹⁰. También está probada su amistad con Jenofonte: ambos tenían una edad parecida²¹¹¹ y habían nacido en el demo de Erquio²¹¹²; además sabemos que Isócrates compuso un epitafio a Grilo, el hijo de Jenofonte²¹¹³. Como Sócrates en *Memorables*,

²¹⁰⁷ Cf. *Cyr.* III 1,20.

²¹⁰⁸ Es imposible por la diferente cronología. El *Hipárquico* es de 361 o 357 a.C. para *Ciropedia* v. supra § IV.7.1.

²¹⁰⁹ R. C. Jebb, *The Attic Orators*, vol II. London 1876, p. 87.

²¹¹⁰ Cf. Plat. *Phaedr.* 278E-279B y Jebb, *op. cit.* p. 36 ss.

²¹¹¹ Isócrates nace en 436 a.C. Cf. Münscher, "Isokrates". *R. E.* IX,2 (1916) 2146-2227, en col. 2150.

²¹¹² D. L. II 48 y *Prosop. Att.* 7716.

²¹¹³ D. L. II 55.

también Isócrates defiende en el *Nicocles* la idea de que cuantas cosas hemos aprendido y por las que sabemos vivir, nos han venido a través de la palabra²¹¹⁴. Aunque Isócrates trató con Sócrates, no parece probable que esta idea le haya llegado a través del maestro. Por último la frase final de Sócrates en *Mem.* III 3,15, donde afirma que si manda de este modo a la caballería, él obtendrá los máximos beneficios de sus hombres y sus hombres de él, se opone bastante claramente a lo que vimos en *Mem.* III 2,1²¹¹⁵ y que catalogamos como definitivamente socrático.

Son todas estas evidencias juntas las que nos hacen dudar muy seriamente del carácter socrático de este discurso, aunque no ponemos en duda su carácter jenofónico.

IV.7.4 EL GENERAL COMO GESTOR (cap. III 4)

En el capítulo tercero del libro cuarto de *Memorables*, Sócrates entabla conversación con un general retirado, Nicomaquides, que se muestra quejoso ante el filósofo de no haber sido elegido general por la asamblea ateniense. En efecto, en su lugar ha resultado electo un tal Antístenes, un recaudador de fondos sin experiencia en batalla (III 4,1). Sócrates no sin cierta ironía comenta que vituallas no habrán de faltarles a los soldados, a lo que Nicomaquides responde que tampoco con un mercader y sin embargo ellos no son elegidos generales (III 4,2). Pero Antístenes, a ojos de Sócrates, tiene una cualidad más muy conveniente en un general, se trata de su ansia de cosechar triunfos: en efecto, siempre que se ha presentado a concurso como coreuta, ha

²¹¹⁴ Cf. *Mem.* III 3,11 e *Isoc. Nicl.* 6-9.

²¹¹⁵ V. supra § IV.7.2.

resultado vencedor. Nicomaquides no cree que un coro pueda compararse en modo alguno con un ejército (III 4,3). A lo que Sócrates objeta que, si Antístenes supo encontrar personas competentes para dirigir un coro, también lo hará con sus ejércitos: es más, con más gusto proveerá los fondos necesarios para ello por ser algo que atañe a la nación entera. Cualquiera que sepa, concluye Sócrates, lo que hace falta para algo y lo provea será un buen dirigente ya sea de un coro, un ejército o un estado (III 4,6-7). Sócrates explicará después al incrédulo y sorprendido Nicomaquides cómo un buen administrador y un buen general en verdad tienen mucho en común: ¿acaso no mantienen ambos la obediencia de sus subordinados, eligen a los mejores para cada cosa, castigan a los malos y premian a los buenos, se buscan aliados y tienen enemigos? (III 4,8-11). Pero para el anciano general hay algo sustancial que los diferencia y es el comportamiento de ambos en el campo de batalla. El filósofo lo reconoce pero exalta también las virtudes de un buen administrador en el campo de batalla: en efecto, a la búsqueda de lo más lucrativo, el administrador llevará siempre a cabo el estudio y los preparativos necesarios para vencer (III 4,11). Sócrates cierra la conversación dejando claro que el cuidado del negocio público sólo se diferencia en cantidad del privado, que ambos los llevan los mismos hombres y que quien fracasa en uno probablemente también lo haga en el otro (III 4,12).

El capítulo cuarto es un texto largo, complejo, muy bien construido y perfectamente coherente. Probablemente por eso se ha admitido por la práctica totalidad de la crítica moderna como original de Jenofonte y en absoluto proveniente de una interpolación²¹¹⁶. Al

²¹¹⁶ Cf. A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 48 ss.

contrario de lo que sucedía en los capítulos 1, 2 y 3, el interlocutor de Sócrates presenta en este caso un nombre concreto, Nicomaquides, y, aunque no tenemos más noticia sobre él, el hecho de que participe con gran viveza en toda la conversación, parece sugerir que se trata de un personaje histórico. Su contrincante en la candidatura del generalato, Antístenes, podría ser sin embargo el mismo corego que, según nuestras noticias, venció en las Targelias de 400 a.C.²¹¹⁷. Así, no teniendo nada mejor, se podría situar la acción dramática del diálogo en un tiempo inmediatamente posterior a la fecha anteriormente citada.

Desde un punto de vista ideológico, el texto presenta múltiples paralelos con otras obras de Jenofonte. La comparación de la actividad de un jefe con la de un director de coro aparece, como ya hemos visto en varios puntos de *Memorables*, *Ciropedia*, *Hipárquico* y *Económico*²¹¹⁸, aunque con motivos distintos. Sin embargo, este es probablemente el único texto donde la comparación tiene pleno sentido: Antístenes era un corego y se discuten sus habilidades para asumir un mando militar. La comparación es, por tanto, aquí algo más que un mero capricho de Jenofonte.

En el *Económico*, agricultura, economía, política y arte militar son sometidos a un análisis comparativo²¹¹⁹, siendo la agricultura sobre todo el tema de más abundantes coincidencias con el arte militar²¹²⁰. Sin embargo, al contrario de lo que ocurre en este capítulo

²¹¹⁷ *Prosop. Att.* 1196; cf. *I.G.* II 553.

²¹¹⁸ *Mem.* III 3,12; *Cyr.* I 6,18; *Eq. mag.* I 26; *Oec.* VIII 3.

²¹¹⁹ *Xen. Oec.* XXI 2.

²¹²⁰ V 14-16 y XIII 5.

de *Memorables*, estos pasajes basan las semejanzas más en la autoridad del jefe que en su capacidad para la administración.

Por otra parte, la idea de la importancia de la economía tanto en los asuntos públicos como en los privados, la tenemos también en otros lugares de *Memorables*²¹²¹, aunque no es exclusiva de Jenofonte pues aparece también en el *Político* de Platón²¹²². Sin embargo, esto no puede considerarse prueba de su socraticidad. En efecto, el *Político* es ya un diálogo muy tardío (de entre 366 y 362 a.C²¹²³), donde Sócrates apenas interviene: esta tesis en concreto aparece puesta en boca del extranjero eleata. Es muy probable que esta idea de considerar al general como un administrador tenga mucho que ver el hecho de que con el paso del tiempo el cargo de στρατηγός se fue convirtiendo en algo político, mientras que el mando de los ejércitos se confió cada vez más a gente especializada²¹²⁴. Probablemente no haya, por tanto, nada de Sócrates en este diálogo.

IV.7.5 CRISIS EN ATENAS (cap. III 5)

En el capítulo cinco del libro tercero de *Memorables*, Sócrates sostiene una conversación con Pericles, hijo del renombrado político, que a la sazón acaba de ser nombrado general. El filósofo muestra ante Pericles su convencimiento de que las cosas mejorarán para Atenas a raíz de su elección, y le propone examinar juntos cómo se puede hacer

²¹²¹ Cf. III 6; IV 2,11 y IV 6,4.

²¹²² 259B. Cf. también ps. Platónico *Amatores* 138C

²¹²³ J. B. Skemp, *Plato's Statesman*. London 1952, pp. 13-17.

²¹²⁴ Cf. Plut. *Filopemen* I 26. Para la evolución del generalato v. W. K. Pritchett, *The Greek state at war*. Part II. Berkeley and Los Angeles 1974, pp. 4 ss. et passim.

esto realidad. Los atenienses, dice Sócrates, son superiores a los beocios en fortaleza física, concordia, ambición de gloria y honra de los antepasados, así que no debería existir problema para vencerlos (III 5,1-3). Pericles está de acuerdo pero señala que, tras los desastres de Lebedea y Delio, ha crecido mucho la arrogancia de los tebanos, hasta el punto de que ahora incluso se atreven a amenazar el Ática. El filósofo confirma este hecho pero confía en que las dificultades hagan a los hombres más atentos, obedientes y disciplinados, como marineros ante la tormenta (5,4-6). Pericles le pregunta entonces cómo se puede hacer recuperar a los hombres el valor y prosperidad antiguos, a lo que Sócrates responde: con el convencimiento de que les corresponde desde antiguo. Las hazañas míticas de los Heráclidas y otras históricas como el comportamiento ateniense durante las guerras médicas centrarán entonces el contenido de la conversación (5,6-11). Sócrates añade, por último, la famosa tesis de la autoctonía de los atenienses, resaltando su carácter de árbitro en casi todas las antiguas disputas de Grecia (5,12). Pericles no logra entender los motivos de la decadencia actual, decadencia que el filósofo achaca a la relajación propia de los tiempos. Para Sócrates, el único modo de recuperar el antiguo esplendor consiste en la reconquista de las antiguas virtudes patrias por medio de la imitación de los antepasados y de los que ahora las ostentan -los lacedemonios-. Pericles se queja entonces de la falta de disciplina de los atenienses, de su amor por lo privado y desprecio por lo público; cosas que, a su juicio, rebajan Atenas y la pueden llevar a una ruina sin precedentes. Sócrates se muestra, en cambio, más optimista aludiendo a la obediencia probada de la marinería o de los coreutas y resaltando, por último, los valores del Areópago. El filósofo cree en la disciplina de los atenienses, pero opina que, para ser obedecido, hay que ser un experto en la materia y muchos generales atenienses sólo saben de

improvisación (5,18-21). Sócrates muestra de nuevo su confianza en Pericles, pero le aconseja guarnecer adecuadamente los montes de la frontera con Beocia. Para justificar la rentabilidad de esta treta, alude al ejemplo de misios y pisidios que, gracias a su inaccesibilidad han sido capaces de mantener su independencia del gran Rey (5, 22-28).

La fecha dramática de esta conversación de *Memorables* tiene que caer en torno a 407 a.C, pues fue en ese año cuando Pericles fue elegido estratego²¹²⁵ para marchar poco después a la batalla de las Arginusas en 406 a.C²¹²⁶. No tenemos noticia, aparte de este lugar de *Memorables*, de una relación directa entre Sócrates y Pericles, aunque tampoco parece existir nada definitivo que lo impida. Es más ¿pudo ser tal vez la amistad entre Sócrates y Pericles lo que hizo al maestro comportarse como lo hizo en el proceso de las Arginusas?²¹²⁷.

Sin embargo, existen problemas a la hora de encajar los acontecimientos históricos que en este capítulo se nos narran con aquellos del 407 a.C. En efecto, se dan elementos contradictorios entre sí: de este modo, si bien son los lacedemonios los que ostentan la hegemonía (*Mem.* III 5,14), son sin embargo los beocios los que representan un mayor peligro para Atenas (*Mem.* III 5,4). Klett²¹²⁸ propone situar la acción en un marco histórico comprendido entre 424 (batalla de Delio) y 421 (paz de Nicias). En el primer periodo, los espartanos no podían atacar Atenas para no poner en peligro, según

²¹²⁵ Xen. *Hell.* I 5,16; Diod XIII 74.1.

²¹²⁶ Cf. *Prosop. Att.* n° 11812.

²¹²⁷ V. supra § IV.4.2.

²¹²⁸ Th. Klett, *Sokrates nach den xenophontischen Memorabilien*. Cannstadt 1893. Resumen en A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xénophon*. Liège 1933, p. 60

Klett, a sus hombres presos en Esfacteria. Estas circunstancias permitirían el ensalzamiento de las virtudes espartanas por parte de Sócrates. Los tebanos son, en cambio, libres para actuar como quieran. En el segundo periodo, aunque los tebanos han firmado la paz con Atenas, siguen reteniendo la fortaleza fronteriza de Panacto, que les permite hostigar el Ática. Esta teoría se podría ver apoyada además por el ataque de Tebas contra Tespis en 423 a.C, que marcaría la enemistad entre ciudades beocias referida por Sócrates (Cf. *Mem.* III 5,2). En esta época, el espíritu militar de Atenas estaba debilitado por las derrotas de Anfípolis y Delio, y el gran desastre que pronostica Pericles (*Mem.* III 5,17) no sería otro que la fatídica expedición a Sicilia. La tesis de Klett es atractiva pero presenta varios inconvenientes. En primer lugar, es anacrónica puesto que la acción dramática de este capítulo de *Memorables* se sitúa claramente en 407, no en 424-421 a.C. En segundo lugar, la aludida voluntad lacedemonia de preservar la vida de los presos en Esfacteria, no impediría sin embargo, que Esparta actuara en otros teatros de la guerra, lo que debilita sin duda la tesis de Klett. Por último, no tenemos indicios de hostilidad tebana hacia Atenas en 421 a.C. y, en cualquier caso, Sócrates no menciona para nada la referida fortaleza de Panacto (cf. *Mem.* III 5,25). En todo caso, lo más sorprendente es que un Jenofonte que escribe muchos años después, recuerde perfectamente los detalles y olvide la generalidad de los hechos. Así, nos describe a los tebanos como principales enemigos de Atenas en plena guerra del Peloponeso, mientras que a los espartanos, aunque reconoce su hegemonía, los pone como ejemplo de virtudes a imitar... Nitsche²¹²⁹ sugiere por su parte

²¹²⁹ *Jahresbericht über die Fortschritte der kl. Altertumswiss.* IX (1877) 51.
Resumen Delatte, *op. cit.* p. 61.

situar la acción en 411, con la instauración del régimen de los 400 y la toma de Enoe por los beocios, lo que tiene de ventaja al menos estar más cerca cronológicamente de la elección de Pericles como general. Sin embargo, de ser así, es sorprendente que Jenofonte no señale hechos mucho más importantes como las amenazas del espartano Agis desde Decelea, la alianza de Esparta con Persia o la defección de Quíos... Las otras propuestas que se han hecho tienen todavía menos posibilidades por no poder explicar de un modo satisfactorio la hostilidad tebana.

En principio, todo indica que los hechos históricos referidos en este capítulo de *Memorables* son claramente anacrónicos. En efecto en 371, tras la batalla de Leuctra, Tebas alcanza la hegemonía sobre todo el Peloponeso. Jenofonte alude a la violencia con que sometía a otras ciudades beocias (*Mem.* III 5,2) y sabemos que es precisamente en torno a esa fecha cuando Tebas aspiró a liderar un estado unitario sobre toda Beocia. Así, en 374, Platea fue destruida y en 371 Orcómeno, Tespis y Tanagra son obligadas por la fuerza a aceptar la hegemonía tebana. Atenas tenía, por tanto, suficientes razones para sentirse amenazada y temer una invasión. La supuesta hegemonía espartana sería, por otra parte, un flagrante anacronismo con respecto al 371 para intentar situar la acción de acuerdo con la fecha dramática de 407 a.C. Anacronismo que vendría muy bien a Jenofonte para hacer ostentación, una vez más, de su descarado filolaconismo²¹³⁰. En todo caso, son estos los acontecimientos históricos más tardíos que se mencionan en *Memorables* y que constituyen, como ya hemos visto, el *terminus post quem* que hemos considerado para su redacción²¹³¹.

²¹³⁰ Para Jenofonte y su filolaconismo v. supra § IV.4.2.

²¹³¹ V. supra IV.2.

Pero continuemos ahora con el análisis de los contenidos del diálogo. También en éstos es posible ver muchos paralelos con otras obras griegas cuya fecha de redacción transcurre a partir de 371 a.C. Esto podría apoyar la idea de que los acontecimientos históricos que se citan en este capítulo de *Memorables* se corresponden en realidad con un fecha muy posterior a la dramática de 407 a.C.

Pericles plantea en *Memorables* la posibilidad de una intervención militar beocia dentro del Ática. La misma posibilidad aparece documentada en el *Hipárquico* de Jenofonte²¹³², cuya fecha de redacción parece que hay que situar entre 371 y 362 a.C. Es muy improbable, por tanto, que esta obra sea anterior a *Memorables* pero, en todo caso, la existencia de este paralelo podría corroborar que Jenofonte está plasmando más las circunstancias de su propio tiempo que las del tiempo de Sócrates. Sócrates señala entonces ante Pericles, como un factor de esperanza, la falta de unidad de las ciudades beocias cuyo máximo responsable es precisamente la arrogancia tebana. El *De pace* es un discurso de Isócrates cuya fecha de composición cae también en torno a 356 a.C. La tesis del discurso es distinta de la de este capítulo de *Memorables* pues en él Isócrates se queja de los desastres que una política imperialista mal planteada ha acarreado a Atenas. Pide, en consecuencia, paz y la renuncia clara a la hegemonía. Sin embargo, los acontecimientos históricos coinciden. Los tebanos son presentados también como los principales enemigos de Atenas²¹³³ (ya en otro discurso, el *Plataico*, de 371 a.C, aparecían así) y la opinión pública ateniense aparece, por otro lado, indignada por sus abusos en Tespis,

²¹³² Xen. *Hipp.* VII 2-3.

²¹³³ Isoc. *De pac.* 57 ss.

Platea y otras ciudades beocias²¹³⁴. Sócrates aduce en *Memorables* como motivo de esperanza el antiguo valor de los atenienses, la protección prestada por los Heráclidas, el papel heroico desempeñado por los soldados de la ciudad en las guerras médicas y su carácter de árbitros de la política internacional. En las *Helénicas*, Procles el flasio en 369 a.C. anima a los atenienses a firmar una alianza con los espartanos en contra de Tebas. Esto tiene poco que ver con este capítulo de *Memorables*. Sin embargo, en ambas obras se recuerdan batallas míticas y se alude específicamente a la protección prestada a los atenienses por los Heráclidas²¹³⁵. También se habla más tarde, como en *Memorables*, de los tiempos en que Atenas y Esparta compartían la hegemonía, la una por mar y la segunda por tierra²¹³⁶. Probablemente los paralelos vengan en este caso también por compartir ambas obras los mismos acontecimientos históricos. Similares hechos parecen referidos en el *Menéxeno* de Platón (387 a.C.)²¹³⁷, aunque la motivación, como en el caso anterior es también bien distinta, pues Sócrates se limita a criticar en este diálogo la incompetencia de los jefes. Sin embargo el filósofo, refiriéndose al discurso de Aspasia, también dice que el valor les corresponde a los atenienses desde

²¹³⁴ *De pac.* 17.

²¹³⁵ *Xen. Hell.* VI 5,47.

²¹³⁶ *Hell.* VII 1,2 ss. Cf. *Mem.* III 5,11.

²¹³⁷ El *Menéxeno* es un diálogo platónico tan plagado de anacronismos que resulta imposible fechar su acción dramática. Los acontecimientos puestos en boca de Sócrates corresponden a la Paz de Antáclidas de 387 a.C.

antiguo²¹³⁸, alude a la valiente defensa de los Heráclidas²¹³⁹ y a los éxitos atenienses en las guerras médicas²¹⁴⁰ (no se silencian tampoco, al contrario de lo que ocurre en *Memorables*, las hazañas propias de la guerra del Peloponeso). Destaca, por último el carácter ateniense de árbitro y valedor de los más débiles ante griegos y extranjeros²¹⁴¹. Son los mismos tópicos que encontramos en otro discurso de Isócrates, el *Panegírico*, escrito c. 380 a.C.: los ancestros superiores de Atenas, la protección de los Heráclidas²¹⁴², las hazañas de atenienses y lacedemonios contra los persas²¹⁴³ y, por último, las excelencias del arbitraje ateniense²¹⁴⁴.

Pericles atribuye en *Memorables* la decadencia ateniense de la época, entre otras razones, a la falta de interés y respeto del pueblo ateniense hacia la cosa pública. En esto los mayores paralelos los encontramos en otro discurso de Isócrates, el *Areopagítico*, escrito en 355 a.C. Isócrates señala cómo en este tiempo reina la intemperancia en Atenas²¹⁴⁵, el desorden y el amor del mal²¹⁴⁶. Los procesos y

²¹³⁸ Plat. *Menex.* 247B; cf. 246B.

²¹³⁹ 239B.

²¹⁴⁰ 239D-241E.

²¹⁴¹ 239A; 243A; 244E.

²¹⁴² Isoc. *Pan.* 64 ss.

²¹⁴³ 71 y 86.

²¹⁴⁴ 64-65.

²¹⁴⁵ Isoc. *Areop.* 20.

²¹⁴⁶ 76.

acusaciones dividen a los ciudadanos²¹⁴⁷; y éstos, termina Isócrates, han de luchar por el bien público en lugar de enriquecerse a costa de su destrucción²¹⁴⁸. También en este discurso, como su nombre indica, encontramos la exaltación del tribunal del Areópago²¹⁴⁹, la misma que en *Memorables* aparece puesta en boca de Sócrates. El *Areopagítico* es quizá el discurso de Isócrates que más paralelos presenta con este capítulo de *Memorables*, pues no es ajeno tampoco a la alabanza de los antepasados y sus hazañas²¹⁵⁰ o al pronóstico de ese gran desastre²¹⁵¹ que vaticina Pericles en *Memorables*.

Sócrates cierra esta conversación del libro tercero, recomendando a Pericles que proteja las fronteras y poniéndole como ejemplo el comportamiento de misios y pisidios. Esos mismos pueblos aparecen citados por Jenofonte también en la *Anábasis*. Misios y pisidios poseen, de acuerdo con esta última obra de Jenofonte, importantes ciudades que por su prosperidad inquietan al gran rey. Sin embargo, los que ocupan lugares estratégicos son los licaones²¹⁵². El texto de la *Anábasis* es, desde un punto de vista puramente geográfico, mucho más exacto que el de *Memorables*, así que probablemente estemos en este último caso ante un lapsus de memoria de Jenofonte. En todo caso, el paralelo

²¹⁴⁷ 51. Cf. *Mem.* III 5,16.

²¹⁴⁸ 24.

²¹⁴⁹ 37-38.

²¹⁵⁰ 75.

²¹⁵¹ 18.

²¹⁵² Xen. *Anab.* III 2, 23.

prueba la atribución de experiencias propias de Jenofonte al Sócrates de *Memorables*²¹⁵³.

A modo de conclusión podemos decir que es altamente improbable que Jenofonte nos haya conservado en este texto de *Memorables* algo del Sócrates histórico. En efecto, los flagrantes anacronismos por un lado y por otro los paralelos históricos con textos de fecha muy posterior parecen probar que Jenofonte quiso dar soluciones a los problemas de su tiempo escudándose en la fuerte personalidad de Sócrates. No es seguro, sin embargo, que Jenofonte tomara estos hechos de otros textos. Probablemente los abundantes paralelos que existen entre este capítulo de *Memorables* y obras del mismo Jenofonte, Platón y principalmente Isócrates se deban a una coincidencia entre los acontecimientos que a todos estos autores les tocó vivir. Es razonable pensar así no por un distanciamiento físico real entre estos escritores, sino por las muy diferentes motivaciones que animaron sus obras.

IV.7.6 EL MAL POLÍTICO (cap. III 6)

En el capítulo 6 del libro tercero de *Memorables*, Sócrates trata de disuadir al joven e impetuoso Glaucón, por aprecio hacia sus familiares Cármides y Platón, de hablar en público ante la asamblea (*Mem.* III 6,1). El filósofo se gana primero para ello la confianza del muchacho, y después pasa a probar su competencia en hacer bien a la ciudad (6,2-4). Sócrates, luciendo conocimientos de un gran estadista, afirma que es necesario hacer a la nación más rica y que para ello, en primer lugar, no hay más remedio que aumentar sus ingresos. Ante esto el joven

²¹⁵³ Otros han visto sin embargo en esto una prueba de "saber comun" por parte de Sócrates y no algo exclusivo de Jenofonte: W. W. Baker, "An apologetic for Xenophon's Memorabilia". *Classical Journal* XII (1916-1917) 293-309.

Glaucón admite desconocer la procedencia de los principales ingresos de Atenas. En segundo lugar el filósofo propone la reducción de todos los gastos innecesarios (6, 4-6). Glaucón reconoce, por fin, su nulidad en cuestiones relativas a finanzas del estado, pero propone en lugar de esto hacer más rica a la nación a costa de la rapiña de los bienes del enemigo. Sócrates le advierte entonces de los peligros que puede acarrear esto si el gobernante no conoce previamente el alcance del poderío militar de la ciudad y de las fuerzas con que cuenta el enemigo. Glaucón confiesa ignorar también esto así como el estado de las gurniciones fronterizas de la ciudad (6, 7-11). Sócrates continúa entonces ironizando con el desconocimiento de Glaucón sobre la baja productividad de las minas de plata y sobre todos aquellos temas relativos al abastecimiento de Atenas en general (6, 12-13). El filósofo señala a continuación que uno que pretenda gobernar bien la ciudad ha de hacerlo primero bien en su propia casa, pues las mismas virtudes requiere lo uno y lo otro sólo que a diferente escala. Glaucón se muestra de acuerdo pero afirma que su tío (Cármides) no le deja ni intentarlo (6, 14-15). El maestro le reprocha entonces su falta de autoridad, esa misma autoridad que tan útil habrá de serle en la asamblea. Para Sócrates, Glaucón no debe hablar ante la asamblea de cosas que ignora, so pena de quedar en ridículo. Es necesario, concluye, conocer aquellas cosas sobre las que se pretende actuar (6, 16-18).

Glaucón, hijo de Aristón, hermano de Adimanto, Potona y Platón, sobrino de Cármides²¹⁵⁴, personaje del *Parménides* platónico y de la *República*²¹⁵⁵, tuvo que ser necesariamente bien conocido por

²¹⁵⁴ Cf. *Prosop. Att.* n° 3028.

²¹⁵⁵ 126A y 327A respectivamente.

Sócrates. En la *República* también se nos muestra como un hombre impetuoso y cargado de una gran ambición²¹⁵⁶. En principio todo parece apoyar su carácter histórico.

La conversación tuvo que tener lugar como muy tarde en 407 a.C. Platón nació en 428 y entró en contacto con Sócrates a los veinte años, es decir, en 408 a.C.²¹⁵⁷. En *Memorables* se nos dice que Sócrates accedió a hablar con Glaucón por su amistad con Platón y que Glaucón no tenía cumplidos los veinte años. De esto se desprende que Glaucón tuvo que ser más joven que su hermano Platón y que el diálogo no puede ser más tardío de 407 a.C. A este propósito la presencia de Glaucón en la *República* y *Parménides* no nos ayuda demasiado pues ambos diálogos están llenos de anacronismos y contradicciones que impiden fijar con seguridad su fecha dramática²¹⁵⁸. En todo caso, Platón nos dice que Glaucón tuvo una importante participación en la batalla de Mégara²¹⁵⁹. No sabemos exactamente a que batalla se refiere pero, si es la que menciona Diodoro²¹⁶⁰, ésta pudo tener lugar en 409 a.C, lo que cuadraría bastante bien con nuestra fechas.

Pero vayamos con el contenido del capítulo. Lo primero que más llama la atención es la existencia de numerosos paralelos con la *Retórica* de Aristóteles. En efecto, todos aquellos temas cuyo conocimiento el Sócrates de Jenofonte considera indispensable en un

²¹⁵⁶ 357A; 358B.

²¹⁵⁷ Cf. *Prosop. Att.* 11855.

²¹⁵⁸ Para la *República* cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol IV. Cambridge 1975, p. 437; Para *Parménides*: Vol V. Cambridge 1978, p. 34.

²¹⁵⁹ *Resp.* 368A.

²¹⁶⁰ XIII 65.

buen gobernante, se muestran claramente coincidentes con los tópicos que según Aristóteles, ha de abordar todo discurso deliberativo²¹⁶¹. Así, ingresos, gastos del estado, guerra y paz, preparación para la guerra del enemigo y del Estado, defensa fronteriza del país, avituallamiento de comida... son tratados prácticamente por igual por ambos autores, Jenofonte y Aristóteles. La única diferencia es que este último prefiere hablar de las exportaciones en lugar del rendimiento de las minas de plata, y que añade la necesidad de una adecuada legislación como un tópico más a tratar.

La *Retórica* de Aristóteles es muy posterior con toda seguridad a *Memorables* (fue escrita en 335-330 a.C.)²¹⁶², así que es imposible que Jenofonte se basara en ella para escribir este capítulo de *Memorables*. Por otro lado, el texto de Aristóteles es mucho más profundo en concepción e ideas que el de Jenofonte, por lo que no resulta fácil creer que Aristóteles se inspirara siquiera de lejos en *Memorables*.

Pero la *Retórica* no es, sin embargo, el único tratado antiguo que conservamos sobre el arte de componer un discurso. De hecho, tenemos la *Retórica de Alejandro* que, aunque escrita probablemente por Anaxímenes de Lampsaco en 341 a.C.²¹⁶³, se nos ha transmitido sin embargo como un libro más de la colección de Aristóteles. Anaxímenes de Lampsaco plantea una secuencia de tópicos diferente como propia de un discurso deliberativo: el culto, la ley, la situación política, las alianzas y tratados, la guerra y la paz, los ingresos y la

²¹⁶¹ I 4, 7-11

²¹⁶² Cf. J. H. Freese, *Aristotle: The art of Rhetoric*. London 1967 (Loeb), p. xxi.

²¹⁶³ Quintiliano III 4,9 da la clave sobre la verdadera autoría. Por otra parte, el último evento histórico a que alude es la expedición de los corintios bajo el mando de Timoleon para ayudar a Siracusa contra los cartagineses en 341 a.C.

guarda de fronteras (como mero apéndice de lo anterior) son los temas preferidos por este autor²¹⁶⁴. Esta secuencia se desmarca claramente de la defendida por Aristóteles y, por tanto, también de la que nos transmite Jenofonte en este capítulo del libro tercero de *Memorables*, pero encaja en cambio mucho mejor con la estructura general de *Memorables*²¹⁶⁵. En este punto no sería descartable que Jenofonte, al igual que posteriormente Anaxímenes y Aristóteles se haya podido inspirar en un tratado de retórica anterior. En efecto, la tradición de escribir manuales de retórica viene de muy lejos. Se dice que Córax y Tisias, en Sicilia, fueron los autores del primero. Gorgias probablemente bebió mucho de ellos al escribir posteriormente el suyo, al igual que harían posteriormente con éste último a su vez Antístenes, Isócrates, Alcidas de Elea y, un poco más alejado, también Antifonte. Ya en el siglo IV continuaron esta tradición Trasímaco de Calcedonia, Teodoro de Bizancio, Eveno de Paros, Anaxímenes de Lampsaco y Aristóteles²¹⁶⁶.

Delatte afirma que, en todo caso, hay que tener en cuenta que estamos ante argumentos perfectamente lógicos en toda discusión política²¹⁶⁷. No estamos de acuerdo. Esto podría ser defendible para unos paralelos tan endeble como los existentes entre la *Retórica de Alejandro* y *Memorables* pero no para los que se dan con la *Retórica de*

²¹⁶⁴ Cf. II 1423 a 13.

²¹⁶⁵ En efecto, Jenofonte "grosso modo" parece distribuir de forma parecida estos mismos temas en los tres primeros libros de *Memorables*, dejando el cuarto para cerrar la obra en una suerte de Ringkomposition.

²¹⁶⁶ Para los fragmentos: L. Radermacher, *Artium scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik*. Viena 1951.

²¹⁶⁷ *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 80.

Aristóteles. Además los argumentos pueden ser lógicos pero no son obvios y su ordenación tampoco. No parece descabellado, por tanto, postular la existencia de algún influjo retórico en este capítulo de *Memorables*.

Por otra parte, no son los únicos paralelos existentes. En el capítulo IV de los *Ingresos*, Jenofonte explica la razón de por qué las minas de plata atenienses últimamente vienen produciendo una menor cantidad de metal. Según él, los gestores de esas minas se acaban de instalar y no se atreven a hacer grandes inversiones a la búsqueda de nuevas vetas de mineral²¹⁶⁸. Esto podría explicar la falta de productividad a que alude el Sócrates de Jenofonte en *Memorables* (III 6,12). Jenofonte en capítulo V de los *Ingresos* condena la idea de ir a la guerra para enriquecer la ciudad por los peligros que podría conllevar tal acción. Esto mismo es lo que podemos leer en *Memorables* pero puesto en boca de Sócrates (6,7). Los *Ingresos* se escribieron para intentar paliar la situación económica de la Atenas de 355 a.C, mientras que en *Memorables* Sócrates intenta explicar las competencias del hombre político. Las motivaciones son pues claramente distintas. Sin embargo la existencia de estos paralelos podría probar que Jenofonte en todo caso está poniendo en boca de Sócrates soluciones a una situación política muy posterior al 407 a.C. La idea de la necesidad de determinados conocimientos para desempeñar un cargo público es, sin embargo, con toda seguridad socrática²¹⁶⁹, pero tras la forma en que se presentan estas soluciones en concreto probablemente se esconda el influjo de algún manual de retórica (¿Isócrates?).

²¹⁶⁸ IV 28.

²¹⁶⁹ V. supra § IV.5.5; § IV.7.1 ó § IV.7.3, por ejemplo.

IV.7.7 EL BUEN POLÍTICO (cap. III 7)

En el capítulo siete, al contrario de lo que hemos visto en el anterior, Sócrates animará al joven Cármides a introducirse en la política activa porque, a su juicio, está sobradamente preparado para ello: no hacerlo -dice el filósofo- sería como si un gran atleta no se atreviera a competir en los juegos, sería una cobardía (*Mem.* III 7, 1-2). Ante las dudas de Cármides, el filósofo afirma que él le ha escuchado muchas veces aconsejar correctamente en privado sobre temas relativos a la ciudad (7,3). Pero el joven afirma que no es lo mismo hablar en privado que en público y que en esto último siempre le asalta el temor. Para Sócrates, al que sabe de una cosa igual le da hablar en privado que en público ya que, además, la asamblea ateniense no está compuesta precisamente por los hombres más preparados de la ciudad (7,4-6). Y de nuevo recurre al símil del atleta: sería como si un atleta, después de haber vencido en una competición, tuviera miedo a enfretarse con la gente corriente. Pero Cármides sigue sin verlo claro y afirma que también en la asamblea se ríe el pueblo de la gente experta. Sócrates le contesta que igual ocurre en la vida privada y que, sin embargo, no da muestras de preocuparse por ello. El filósofo aconseja finalmente a Cármides que se conozca primero a sí mismo para poder ocuparse después de los demás, pues así habrán de marchar mejor no sólo sus asuntos privados sino también los públicos (7,7-9).

Al diálogo no se le puede reprochar nada desde el punto de vista de su construcción. Su interlocutor Cármides se trata, por otra parte, de un personaje histórico, perfectamente conocido para Sócrates. En efecto, no solamente aparece en las *Memorables* de Jenofonte sino también en el *Simposio*. Tampoco está ausente de la obra de Platón: En *Protágoras*, *Cármides*, *Simposio*, *Teages* y *Axioco* aparece con toda

nitidez su nombre. En el *Simposio* platónico en concreto hay datos para fundamentar incluso una relación afectiva entre Cármides y el filósofo²¹⁷⁰. De Cármides sabemos que murió con su primo Critias al enfrentarse con los demócratas de Trasíbulo en 403 ²¹⁷¹. Es posible que fuera a raíz de estos consejos de Sócrates por lo que el joven se decidiera a engrosar las filas del partido oligarca en 404 a.C, lo que, de ser cierto, tendría importantes consecuencias en nuestro análisis de las verdaderas intenciones políticas de Sócrates²¹⁷². Naturalmente esta última fecha constituirá el *terminus ante quem* para datar esta conversación, lo que se muestra coherente con las otras fechas dramáticas que han ido apareciendo en este libro tercero de *Memorables*.

El diálogo conforma una terna con la precedente conversación de Glaucón y con la posterior de Eutidemo (*Mem.* IV 2), aunque la preparación y humildad de Cármides contrasta con la arrogancia y la ineptitud de los otros dos. En los tres casos desempeña, sin embargo, un papel fundamental la máxima délfica γνῶθι σεαυτόν, aunque como tal sólo aparezca expresamente formulada en la referida conversación con Eutidemo del libro cuarto de *Memorables*²¹⁷³. El pensamiento que expresa el Sócrates de Jenofonte en este capítulo viene a resumirse de esta manera: el hombre político ha de saber de aquellas cuestiones de las que se va a ocupar y, para comprobar sus propias capacidades, ha de conocerse primero a sí mismo. Existen evidencias de que Sócrates

²¹⁷⁰ Cf. Plat. *Symp.* 222B.

²¹⁷¹ Xen. *Hell.* II 4,19.

²¹⁷² V. supra § IV.4.2.

²¹⁷³ IV 2,24.

estuvo en Delfos²¹⁷⁴. Por otra parte, la importancia que el filósofo concedió a esta máxima se encuentra bien atestiguada en multitud de diálogos de Platón²¹⁷⁵. "Sólo el sensato -dice Sócrates a Critias en el *Cármides* platónico- se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe"²¹⁷⁶. En esta frase parece condensarse todo el pensamiento socrático con respecto a este tema. El hecho de que se parezca tanto a lo que leemos en este capítulo de *Memorables* podría sugerir tal vez que Jenofonte se basó en el *Cármides* platónico para escribir esta conversación. No sería casual entonces que hubiera colocado a Cármides como interlocutor de Sócrates. En cualquier caso, las ideas son indudablemente socráticas.

IV.7.8 BELLEZA FRENTE A UTILIDAD (cap. III 8)

En este capítulo Aristipo intenta llevar la contraria a un Sócrates que le ha refutado ya demasiadas veces. Para ello trama un plan: preguntará a Sócrates si conoce alguna cosa buena y, cuando el filósofo le conteste, sea cual sea la respuesta, él se afanará en demostrar que para ciertas cosas no lo es (*Mem.* III 8,1-2). Sócrates no cae, sin embargo, en la trampa y directamente le contesta: ¿bueno para qué?... ¿para la fiebre? ¿para la vista cansada? ¿para el hambre? Aristipo cambia entonces la pregunta y le cuestiona si conoce algo bello. Sócrates responde de nuevo que muchas, pero que según para qué (8,3-4). El fundador del hedonismo se percata entonces de que las razones de Sócrates son las mismas para lo bueno y para lo bello, y Sócrates no

²¹⁷⁴ V. infra § IV.8.2.

²¹⁷⁵ *Prot.* 343B; *Phaedr.* 229E; *Alc. I* 130E; 132C; *Phil.* 48C; *Amat.* 138A.

²¹⁷⁶ 167A.

lo desmiente pues, según él, una cosa gozará de tales calificativos según para qué pueda servir: algo es, por tanto, bueno o bello según el propósito con el que vaya a ser utilizado (8,5-7). En este punto Jenofonte lleva a cabo un extraño cambio de interlocutor, pues éste dejará de ser Aristipo para convertirse en anónimo. Sócrates continúa, sin embargo, con el mismo desarrollo de ideas ejemplificando esta vez con una casa: la belleza de ésta se corresponderá con su grado de utilidad, y lo mismo sucederá con los templos (8,8-10).

Aristipo nació en Cirene alrededor de 435 a.C.²¹⁷⁷. Vino a Atenas cautivado por la fama de Sócrates pero no sabemos con exactitud en qué fecha. De todas formas no andaríamos muy descaminados si situáramos la acción dramática de esta conversación en torno a 410 a.C. La fama de Sócrates era por entonces muy considerable y Aristipo era ya suficientemente adulto como para poder viajar y conocer al maestro. En todo caso, la acción no se puede retrasar mucho más, toda vez que sabemos que, en 399 a.C, Aristipo no se encontraba ya probablemente en Atenas. El comportamiento de Aristipo concuerda por otra parte bastante bien con la fama de discípulo rebelde que la tradición le ha venido adjudicando de modo insistente.

El supuesto método dialéctico que aquí se adjudica a Sócrates, éste de refutar antes de ser refutado, lo define muy bien Platón en el *Sofista* por boca del extranjero: "... interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados y después de sistematizar los argumentos, los confrontan los unos con los otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias... Al ver esto, los cuestionados se

²¹⁷⁷ V. supra § IV.3.4.

encolerizan contra sí mismos y se calman frente a los otros"²¹⁷⁸. El Sócrates de Platón da constantes muestras de utilizar este método, que de esta manera aparece así contrapuesto al método de refutación utilizado por la sofística²¹⁷⁹. Jenofonte mismo reconoce en *Memorables* que el filósofo practicó este método²¹⁸⁰ y su Sócrates da sobradas muestras de ello²¹⁸¹.

Pero entremos, en concreto, en el contenido del diálogo. Sócrates defiende la relatividad de la bondad y la belleza según su grado de utilidad. En este modo de proceder existen también paralelismos en el Sócrates de Platón. En efecto, en *Hippias Mayor*, Sócrates intenta abordar con Hipias el problema de qué es la belleza, produciéndose varias tentativas de solución. Una de ellas es precisamente la que equipara la belleza con utilidad²¹⁸² o con la mejor adecuación para algo²¹⁸³. Concretamente, para ilustrar la equiparación de lo bello con lo útil, Sócrates recurre al ejemplo de los ojos, el mismo que aparece con idéntico motivo en otra obra de Jenofonte: el *Simposio*²¹⁸⁴. Esto ha llevado a Dümmler²¹⁸⁵ a postular que Platón en *Hippias Mayor* está respondiendo a Jenofonte y su *Simposio*. En efecto, en el *Simposio* se

²¹⁷⁸ Plat. *Soph.* 230B.

²¹⁷⁹ Cf. *Ap.* 21CD; *Euthyphr.* 6D ss.; 11B.

²¹⁸⁰ Cf. *Mem.* I 4,1 y IV 8,11.

²¹⁸¹ *Mem.* I 2,33 ss. y IV 2.

²¹⁸² 295C-296A.

²¹⁸³ 290C-291D.

²¹⁸⁴ Xen. *Symp.* V 5. Cf. supra § III.4.1.

²¹⁸⁵ Buen resumen en A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 105.

formula la teoría de una belleza basada en la utilidad y en *Hippias* se concreta ésta para pasar después a resaltar sus defectos (el *Hippias* es aporético, no llega a ninguna conclusión). Jenofonte retoma después esta conversación en *Memorables* para criticar el *Hippias*. La argumentación de Dümmler es atractiva pero parece olvidar que la identificación de belleza con utilidad está ya en el *Protágoras* platónico²¹⁸⁶, un diálogo muy anterior a las *Memorables* y el *Simposio* jenofónticos²¹⁸⁷. Todo indica que Sócrates defendió realmente una teoría relativista de la belleza y el bien basada en la utilidad, aunque esto no quita que cada uno de los socráticos la entendiera después conforme a la medida de sus posibilidades. El debate, en todo caso, de existir, fue con toda seguridad posterior a la muerte del filósofo. Tras esta teoría se esconde en el fondo la idea de la relatividad de todo bien particular, de la que hace gala también Sócrates en otros lugares de *Memorables*²¹⁸⁸. Sócrates está de acuerdo con Aristipo en ello y también lo defiende el Sócrates de Platón, aunque adosado a otros aspectos de la moral socrática más profundos²¹⁸⁹. La ejemplificación de esta teoría con la correcta construcción de una casa y de un templo constituye como hemos visto una conversación aparte dentro de este mismo capítulo de *Memorables* (III 8,8-10). En todo caso encuentra fiel reflejo dentro de otra importante obra de Jenofonte, el *Económico*,

²¹⁸⁶ 330D.

²¹⁸⁷ Es, sin duda, del primer grupo de escritos platónicos, aunque la fecha en concreto resulta difícil de determinar cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. IV. Cambridge 1975, p. 214. V. supra § IV.4.3.

²¹⁸⁸ IV 2,13 ss.; IV 2, 31 ss.

²¹⁸⁹ H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913, pp 305 ss.

donde Iscómaco explica a Sócrates cómo es su casa²¹⁹⁰. Las características de la vivienda de Iscómaco conciden exactamente con aquellas defendidas por Sócrates en *Memorables* como propias de una casa útil y, por tanto, bella. En Platón no encontramos nada parecido. Es más en el *Fedro*, ante la presencia de un altar, Sócrates alaba la belleza del lugar más que la de la propia construcción²¹⁹¹. Esto podría indicarnos que estas opiniones sobre la casa y el templo son más jenofónicas que socráticas. Efectivamente sabemos que Jenofonte quedó muy impresionado por la grandeza de Olimpia y, sobre todo, por el templo de Artemis en Éfeso. Hasta el punto de que, cuando los espartanos le regalaron su finca de Escilunte (cercana a Olimpia), ordenó construir en un terreno un pequeño altar y un templo consagrado a esta diosa similar al original²¹⁹².

IV.7.9 ALGUNAS MÁXIMAS SOCRÁTICAS (cap. III 9)

El contenido del capítulo nueve constituye a todas luces una excepción dentro de la línea argumentativa de este libro tercero de *Memorables*. Al igual que veíamos en los tres primeros capítulos de este libro, el interlocutor es también anónimo y no se menciona ningún hecho histórico concreto que nos sirva siquiera para intentar situar cronológicamente la acción dramática del diálogo. Sin embargo, la verdadera originalidad de este capítulo nueve consiste en que, más que

²¹⁹⁰ IX 2-3.

²¹⁹¹ 229A ss.

²¹⁹² *Anab.* V 3,7 ss. Cf. G. Rudberg, "Tempel und Altar bei Xenophon". *Symbolae Osloenses* 18 (1938) 1-8. En Pausanias encontramos, además, una descripción de Escilunte con sus templos y demás construcciones (V 6,4 ss.).

una conversación, recoge una serie de opiniones supuestamente socráticas sobre temas concretos, al modo de las célebres *χρεῖαι* antisténico-cínicas²¹⁹³. La acción no puede, por tanto, circunscribirse a un momento histórico concreto, pero esto no significa que las ideas no puedan tener mucho del Sócrates histórico: de hecho, muchas parecen meros 'flashes' provenientes de la memoria de Jenofonte. Vayamos ahora con el análisis de estas ideas.

Según Jenofonte Sócrates, al preguntársele si el valor era cosa de aprendizaje o de nacimiento, contestó que creía que había almas con una naturaleza más fuerte en este sentido que otras, pero que en cualquier naturaleza con el aprendizaje y el ejercicio se acrecienta el valor; como broche final, el filósofo recurre al ejemplo de escitas y tracios (*Mem.* III 9,1-3). En el libro cuarto de *Memorables*, Sócrates explica también qué es la valentía: se trata de una actividad que precisa de un cierto grado de conocimiento de los peligros²¹⁹⁴. Si precisa conocimiento, es obvio que es enseñable, y por esta idea aboga el mismo Sócrates dentro del *Simposio* de Jenofonte²¹⁹⁵. Por esta razón, piensa el Sócrates de Jenofonte, por buena que sea la naturaleza de uno es necesario recibir una adecuada educación²¹⁹⁶ y ejercitarse para alcanzar la virtud²¹⁹⁷, especialmente en los asuntos concernientes a la guerra²¹⁹⁸. La idea que encontramos en *Mem.* III 9,1-3 se muestra,

²¹⁹³ V. supra § IV.3.1.

²¹⁹⁴ *Mem.* IV 6,10-11.

²¹⁹⁵ II 12; v. supra § III.4.6.

²¹⁹⁶ *Mem.* IV 1,4.

²¹⁹⁷ *Mem.* I 2, 19-23.

²¹⁹⁸ *Mem.* II 1, 28 cf. también II 1, 21.

por tanto, perfectamente coherente con el pensamiento del Sócrates de Jenofonte. Pero el Sócrates de Platón en *Protágoras* también identifica valentía con conocimiento²¹⁹⁹ y defiende por ello la necesidad de un previo aprendizaje para que se distingan valientes de alocados²²⁰⁰. En esta misma línea, en *Laques*, el filósofo considera el valor una especie de saber²²⁰¹ y estima por ello más valiente al que combate con conocimiento. A modo de ejemplo recurre también por último a los escitas²²⁰². Algo parecido se deduce de la lectura del *Menón*²²⁰³. Todo indica que la idea pertenece por tanto completamente al Sócrates histórico y, de hecho, así se ve confirmado por el testimonio aristotélico²²⁰⁴. Es posible que estos postulados se hayan visto luego trasladados también al pensamiento del mismo Jenofonte o incluso del mismo Platón²²⁰⁵.

Según cuenta Jenofonte, Sócrates no hacía distinción entre sabiduría y virtud, pues el filósofo, al uso de lo hermoso y lo bello con conocimiento y a la abstención de lo vil y lo feo con entendimiento, lo estimaba sabio a la par que virtuoso. Y añadía que aquellos que conocen lo bueno pero no lo practican, no son sabios ni virtuosos; pues

²¹⁹⁹ 360D.

²²⁰⁰ 349D ss.

²²⁰¹ 194D.

²²⁰² 193B y 191AB respectivamente.

²²⁰³ Cf. 86E ss.

²²⁰⁴ *Eth. Nic.* 1116 b 3-5; *Eth. Eud.* 1216 b 2-10; 1230 a 7-10; *Mag. Mor.* 1190 b 27-29. Cf. Th. Deman, *Le témoignage d' Aristote sur Socrate*. Paris 1942, p. 98 ss.

²²⁰⁵ Para Jenofonte v. *Cyrop.* VII 5,75 y *Oec.* XXI 11. Para Platón v. *Resp.* 429B ss. y *Leg.* 631D.

lo justo, como todo lo que se lleva a cabo por virtud, es bueno y aquellos que lo conocen no pueden elegir otra cosa, y los que no lo conocen errarán si lo intentan; porque la justicia, como toda forma de virtud, es sabiduría (*Mem.* III 9,3-5). La identidad de virtud y sabiduría que atribuye Jenofonte a su Sócrates, y la imposibilidad de obrar mal de un hombre sabio tiene serios visos de haber pertenecido realmente al Sócrates histórico. En efecto, en *Protágoras*, *Menón* y *Gorgias* el Sócrates platónico defiende esta misma idea²²⁰⁶, que por otra parte habría de calar muy hondo en el pensamiento del propio Platón²²⁰⁷. Aristóteles criticaría años más tarde explícitamente este planteamiento por el determinismo que a su juicio implicaba²²⁰⁸. De esta manera, todo hace pensar que esta doctrina constituyó el corazón de la ética intelectualista defendida por el Sócrates histórico. Jenofonte no está diciendo aquí, por tanto, nada nuevo en este sentido.

En *Mem.* III 9,6, Jenofonte dice que Sócrates definió la locura como algo contrario a la sabiduría, pero que no la equiparó a la ignorancia. El filósofo, siempre según Jenofonte, sí consideró en cambio el desconocerse a sí mismo como algo muy cercano a la locura, lo mismo que el creer que se sabe algo cuando en realidad se ignora. Esta distinción entre locura e ignorancia es también atribuida a Sócrates por Jenofonte en otros lugares de *Memorables*²²⁰⁹ y la

²²⁰⁶ 345DE; 77C ss.; 468C respectivamente. Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol III. Cambridge 1969, p. 455.

²²⁰⁷ Cf. *Tim.* 86D y *Leg.* 731C y 860D.

²²⁰⁸ *Eth. Eud.* 1216 b 2-10; *Eth. Nic.* 1145 b 21-27; *Mag. mor.* 1187 a 5-13; 1200 b 25-29. Cf. Th. Deman, *Le témoignage d' Aristote sur Socrate*. Paris 1942, p. 107 ss.

²²⁰⁹ I 2,50; cf. también I 1,16.

encontramos asimismo en el pseudo-platónico *Alcibiades II*²²¹⁰, aunque esta vez, al contrario que en los casos anteriores, puesta en boca del propio Sócrates. Platón en el *Timeo* también se hizo eco de ella²²¹¹. Conocida es, de igual modo, la importancia que otorgó Sócrates a la inscripción delfica γνῶθι σεαυτόν como clave para el descubrimiento de la falta de conocimiento de uno mismo²²¹². No encontramos, sin embargo, en ningún otro lugar la 'cuasi-identificación' entre locura y desconocimiento de uno mismo y de sus capacidades. Con todo, a la vista de los datos expuestos, no sería en absoluto extraño que Sócrates lo pensara realmente.

En *Mem.* III 9,8, Jenofonte achaca a Sócrates una particular definición de la envidia. Según ésta, la envidia no es el dolerse, como cabría esperar, por el bien ajeno sino el hacerlo por la buena suerte de los amigos. Exactamente la misma definición aparece en el pseudo-platónico libro de las *Definiciones*²²¹³ que, aunque no ha sido escrito por Platón, desde luego contiene muchas de las ideas de la Academia. A la vista de las coincidencias con *Memorables* no se puede descartar un origen socrático, toda vez que además el filósofo fue uno de los primeros en abordar seriamente la búsqueda de definiciones²²¹⁴.

²²¹⁰ 140C

²²¹¹ 86B.

²²¹² Así esp. Plat. *Alc.* I 128B-129A, pero cf. también Xen. *Mem.* IV 2,24; Plat. *Phaedr.* 229E y *Alc.* I 124A.

²²¹³ 416A.

²²¹⁴ τί ποτ' ἐστί... Cf. Xen. *Mem.* I 1,16; Plat. *Lys.* 222B; 223B; *Prot.* 361C; *Lach.* 190D; *Charm.* 159A... Para el método v. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. III. Cambridge 1969, p. 425-442.

La siguiente *χρεία* a la que hace referencia Jenofonte tiene que ver con la definición socrática del ocio. Para Sócrates, todos los que están haciendo algo pudiendo hacer cosas mejores están de ocio (*Mem.* III 9,9). Esto se ha querido poner en relación con un pasaje del libro primero de *Memorables*, donde Sócrates defiende el trabajo y considera el no hacer nada como dañino y perjudicial para el ser humano²²¹⁵. Ciertamente ambas ideas no se contradicen e incluso se complementan, pero su contenido es netamente distinto. De hecho, no se puede encontrar ninguna idea ni en Jenofonte ni en Platón que nos sirva para probar su socraticidad.

Muy distinto es, sin embargo, el caso de *Mem.* III 9,10-12 donde Jenofonte afirma que Sócrates defendía la sabiduría como único fundamento posible de la autoridad y virtud política: "pues de reyes y gobernantes decía él (Sócrates) que no lo eran los que tenían en su mano cetro ni los que eran elegidos por un número de gentes cualesquiera ni los que por la suerte les venía ni los que por la violencia o por engaño lo habían conseguido, sino los que entendían en gobernar". A la hora de hablar del pensamiento político de Sócrates²²¹⁶ ya tuvimos ocasión de ver como esta sentencia se correspondía perfectamente con la forma del pensar del Sócrates histórico, según confirma incluso Aristóteles. Por ello no creemos necesario insistir más en ello. En todo caso, en *Mem.* III 9,11 Sócrates, como era habitual en él, ejemplificará también con otros muchos oficios que le servirán para demostrar cómo la autoridad ha de fundamentarse siempre en el conocimiento. Lo mismo que en otros

²²¹⁵ I 2, 57.

²²¹⁶ V. supra § IV.4.2.

muchos pasajes de *Memorables* y de algunos diálogos platónicos²²¹⁷. Las ideas contenidas en esta anécdota son, por tanto, perfectamente socráticas.

Al final del capítulo, Jenofonte dice que Sócrates consideró el buen hacer (εὐπραξία) como el mejor negocio para el hombre, descartando sin embargo como tal la buena suerte (εὐτυχία) por no ser fruto del aprendizaje y la práctica (*Mem.* III 9,14-15). El Sócrates de Platón en *Protágoras* también pone en relación el buen hacer (εὐπράττειν) con el aprendizaje²²¹⁸ pero en otro diálogo, el *Eutidemo*, la buena suerte también es asociada a la sabiduría²²¹⁹. En un primer momento esto parecería una contradicción con lo expuesto en esta anécdota por Jenofonte, pero una lectura más atenta nos revela que el concepto de εὐτυχία del *Eutidemo* no tiene nada que ver con el azar sino que es el resultado lógico de la posesión de la sabiduría. En este sentido, Jenofonte y Platón coincidirían y podríamos considerar esta anécdota como definitivamente socrática²²²⁰. Aristóteles confirma, por otra parte, el testimonio de ambos autores²²²¹.

²²¹⁷ *Mem.* I 2,9; I 7,1 ss.; III 1,4; IV 2,5; Plat. *Ap.* 22CD; *Gorg.* 490E-491A; *Symp.* 221E; etc.

²²¹⁸ 345A ss.

²²¹⁹ Cf. 287E ss.

²²²⁰ Cf. A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, pp. 128-130.

²²²¹ *Eth. Eud.* 1247 b 11-15.

IV.7.10 NOCIONES DE ARTE (cap. III 10)

En el capítulo diez del libro tercero de *Memorables*, Sócrates sostiene unas conversaciones con el pintor Parrasio, el escultor Clitón y el fabricante de corazas Pistias²²²². A la hora de plantearse la historicidad de estas conversaciones hay que tener en cuenta que Sócrates era hijo de un escultor²²²³ y que posiblemente por ello consideraba como su propio ancestro a Dédalo²²²⁴, patrón de los escultores²²²⁵. De acuerdo con una vieja ley atribuida a Solón, el padre estaba obligado a enseñar a su hijo un oficio²²²⁶, así que es lógico que Sócrates practicara en su juventud el oficio de su padre²²²⁷. Esta primitiva formación tuvo que darle un cierto conocimiento y capacidad de juicio sobre el ejercicio de las artes plásticas. Así, el Sócrates platónico menciona por ejemplo a pintores como Zeuxis²²²⁸ y a

²²²² Para esta conversación cf. F. Preißhofen, "Sokrates im Gespräch mit Parrhasios und Kleiton" en K. Döring & W. Kullmann (eds.), *Studia Platonica*. Amsterdam 1973, pp. 21-40.

²²²³ Aristoxenos *fr.* 51 Wehrli.

²²²⁴ Plat. *Euthyphr.* 11B; *Alc. I* 121A; *Hipp. Mai.* 282A.

²²²⁵ Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. III. Cambridge 1969, pp. 378-9 y F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce antique*. Paris 1975.

²²²⁶ Plut. *Sol.* 22; Galen. *Protrep.* 8; D. L. I 55; Aesch. I 28. Cf. S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, p. 28.

²²²⁷ Cf. D. L. II 19 y Cyrill. C. *Jul.* 208A s. Cf E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. II, 1. Hildesheim 1963⁶, p. 52 nn. 1 y 2.

²²²⁸ *Gorg.* 453C.

escultores como Policleto²²²⁹ o Fidias²²³⁰. No nos pueden resultar extrañas, pues, estas conversaciones que se nos recogen en este capítulo diez, máxime cuando el mismo Sócrates de Jenofonte reconoce en el *Económico* haber visitado muchas veces la casa de escultores y pintores²²³¹.

Parrasio fue un pintor muy famoso en su época, aunque desgraciadamente sabemos muy poco de él. Su vida por este motivo no nos puede servir para intentar datar la acción dramática de esta supuesta conversación que sostuvo con Sócrates. Sin embargo, lo que sí es seguro es que, desde un punto de vista puramente cronológico, esta conversación pudo tener lugar²²³². Del escultor Clitón no sabemos nada. Se ha propuesto que se trate de un hipocorístico del nombre del famoso escultor Policleto²²³³. Policleto es nombrado como tal por Aristodemo en *Memorables*²²³⁴, pero esto por sí solo no quiere decir nada pues el Sócrates de Platón también meniona a Zeuxipo en *Protágoras*²²³⁵ para llamarle después Zeuxis en *Gorgias*²²³⁶. Esta conjetura podría verse apoyada, sin embargo, por el hecho de que a Clitón se le atribuyan esculturas de atletas, que sabemos eran una

²²²⁹ Prot. 311A.

²²³⁰ Prot. 311C; Hipp. Mai. 290B.

²²³¹ Xen. Oec. VI 13

²²³² Cf. G. Lippold, "Parrasios". R.E. XVIII,4 (1949) 1872-1880.

²²³³ Bibliografía en A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 141 nn. 1-3.

²²³⁴ I 4,3.

²²³⁵ 318C.

²²³⁶ 453C.

especialidad de Policleto²²³⁷. Además el Sócrates de Platón parece conocer bastante bien a Policleto pues no sólo lo nombra a él²²³⁸, sino que se atreve a hablar incluso de sus hijos²²³⁹. Este último dato podría apoyar la idea de que Policleto se hubiera afincado una temporada en Atenas²²⁴⁰ y hubiera podido conocer personalmente al filósofo. Una anécdota de más escaso valor dice que Hipónico se planteo incluso encargar a Policleto una estatua de su padre Calias, pero que al final rechazó la idea por temer que se gloriara con esto más al artista que a su padre²²⁴¹. Calias e Hipónico formaban parte de los círculos socráticos²²⁴² así que esta noticia podría contribuir a sostener este conocimiento personal entre Sócrates y Policleto y, en último caso, a defender el uso del hipocorístico Clitón en vez de Policleto en este pasaje de *Memorables*. Sin embargo, son también varias las dificultades. No existe ningún hipocorístico igual que Clitón. En efecto, es difícil justificar el cambio de tema pues, cuando éste se da, en general es para sustituir todo un grupo: cf. "Αδμων por "Αδμητος, 'Αντίμων por 'Αντίμαχος frente a Κλείτων por Πολύκλειτος. Además el nombre de Clitón está perfectamente atestiguado en la Atenas del siglo IV²²⁴³. En estas circunstancias parece demasiado arriesgado optar por alguna de estas dos posibilidades. Del fabricante

²²³⁷ Para Policleto cf. G. Lippold, "Polykleitos". *R. E.* XXI.2 (1952) 1707-1718.

²²³⁸ Plat. *Prot.* 311A.

²²³⁹ *Prot.* 328C.

²²⁴⁰ Cf. Xen. *Mem.* III 10,6 donde Sócrates visita en su casa a Clitón.

²²⁴¹ Ael. *Var. Hist.* XIV 16.

²²⁴² Calias invita a Sócrates a su simposio, v. supra § III.4.2.

²²⁴³ Cf. I. G. II 2500.

de corazas Pistias, aparte de que Ateneo lo llama Pistón²²⁴⁴, no sabemos más.

Pero vayamos con el contenido del diálogo. Parrasio reconoce que la pintura no es más que la reproducción de las cosas que se ven (*Mem.* III 10, 1-2). Sócrates le pregunta entonces si los pintores también son capaces de imitar lo más atractivo, lo que más enciende y enamora, el carácter del alma. Parrasio, sorprendido, responde que no vé como se puede pintar lo que no tiene medidas ni color (III 10,3). Sócrates argumenta entonces que existe la posibilidad de plasmar una mirada amable u hostil, y un rostro radiante o sombrío; y que la arrogancia y la dignidad así como la humillación o vileza, por expresarse a través de todo el cuerpo, también deberían ser perfectamente reproducibles. Sócrates y Parrasio se muestran en todo caso al final completamente de acuerdo en que aquellos hombres cuyos cuerpos expresen un carácter hermoso, bueno y digno de amor serán los más gratos de mirar (III 10, 4-5). La conversación con Clitón transcurre en términos parecidos. Sócrates plantea al escultor si su éxito se debe a haber sabido plasmar en sus atletas ese algo que los hace parecer vivos, ese algo que se expresa a través de sus cuerpos en movimiento. Clitón confirma esta opinión y Sócrates le advierte que también será necesario expresar igualmente a través de los cuerpos las actitudes del alma (III 10,6-8). El diálogo con Pistias, el fabricante de corazas, seguirá sin embargo derroteros muy distintos. El filósofo pregunta a ese personaje en qué se basa para vender sus corazas mucho más caras que las del resto de los artesanos de la zona. Pistias responde que la clave está en las proporciones y en el más perfecto ajuste (III 10,9-11). Sócrates matiza entonces que esta proporción no se deberá a un patrón absoluto sino a

²²⁴⁴ Πίστων (Athen. V 220E).

su relación con el cuerpo de un determinado usuario. Pistias asiente (III 10,12). A continuación el filósofo expresa las virtudes de una coraza bien ajustada. Pistias le toma la palabra y dice que por eso es por lo que sus corazas son más caras, aunque algunos valoren más las muy ornamentadas. El filósofo condena esto último y conviene con el artesano en que la coraza bien ajustada es aquella que no hace daño al usarla (III 10, 13-15).

En principio estas consideraciones de Sócrates sobre pintura y escultura no parece que contravengan en nada el Sócrates histórico. En efecto, el Sócrates de Platón en la *República* también identifica la pintura como la imitación de los seres vivos y propone que no se permita a los artistas representar lo malicioso o indecente. Según él, hay que buscar los artesanos capacitados para seguir las huellas de la belleza y de la gracia²²⁴⁵. En esta misma línea, el Sócrates del *Hippias Mayor* afirma que las pinturas y esculturas son bellas cuando nos producen deleite con su contemplación²²⁴⁶. La conversación del Sócrates jenofónico con Pistias se enmarca, en cambio, en la manida identificación de belleza con utilidad, que también se da en Platón, como pudimos ver en el capítulo III 8 de *Memorables*²²⁴⁷. No volveremos aquí, por tanto, a repetir nuestra argumentación. Parece que existe un problema en el Sócrates de Jenofonte al intentar justificar la belleza de pinturas y esculturas respecto a una utilidad concreta. Tal vez, después de todo, esta utilidad debamos verla en el simple placer de su contemplación. En el *Simposio* Jenofonte nos describe con toda precisión los efectos de esta contemplación, que parece tener un

²²⁴⁵ 401A ss.

²²⁴⁶ 298A.

²²⁴⁷ V. supra § IV.7.8.

impacto directo en el alma humana²²⁴⁸. No sería casual entonces que Jenofonte haya utilizado para este capítulo un léxico que presenta muchas similitudes con el vocabulario del amor. En efecto el amor está constituido por una serie de sensaciones que también comienzan, al menos, entrando fundamentalmente por la vista²²⁴⁹.

IV.7.11 A LA CAZA DE COMPAÑEROS (cap. III 11)

En el capítulo 11 del libro tercero de *Memorables*, Sócrates sostiene una conversación con una joven hetaera llamada Teodota. No sabemos, sin embargo, mucho de ella. Ateneo la menciona como una de las prostitutas que acompañaron a Alcibíades en sus campañas militares y destierro²²⁵⁰. Según él, fue Teodota la que organizó sus honras fúnebres una vez que Alcibíades fue asesinado en Frigia. Otra de las hetaeras acompañantes se llamaba Damasandra. Plutarco²²⁵¹ nos dice, sin embargo, que la hetaera que enterró a Alcibíades se llamaba Timandra, nombre que posiblemente no sea más que una variante del anteriormente citado, Damasandra. Nepote, aunque también conoce la anécdota²²⁵², no nos aporta soluciones por no mencionar el nombre de la hetaera. Un escolio al *Contra Midias* de Demóstenes²²⁵³ nos habla,

²²⁴⁸ I 8-10.

²²⁴⁹ Cf. A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, pp. 135-144.

²²⁵⁰ Athen. XIII 574E.

²²⁵¹ Alc. 39.

²²⁵² Alc. 10.

²²⁵³ 147.

por otra parte, de las relaciones entre una de las heteras de Alcibíades y el pintor Agatarco. Como en el caso anterior, tampoco podemos estar seguros de si se trata de Teodota.

Ya dijimos anteriormente, al hablar de la *Defensa*, que se ha sospechado con bastante fundamento que Alcibíades acompañara a Sócrates en esta visita a la hetera Teodota²²⁵⁴. En todo caso, la expedición a Sicilia de Alcibíades (416 a.C)²²⁵⁵ y su posterior exilio marcarían el término *ante quem* para esta conversación, toda vez que sabemos con bastante seguridad que Teodota acompañó a Alcibíades tras su destierro.

Pero entremos ahora de lleno en el contenido de la conversación. Un compañero de Sócrates exalta tanto la belleza de la hetera Teodota, que el filósofo se siente tentado a conocerla (III 11,1). Cuando llegan, ella está posando desnuda para un pintor y Sócrates, deslumbrado, plantea la posibilidad de que sea Teodota la principal beneficiaria de su contemplación: en efecto, la muchacha recibe alabanzas, fama, dinero; ellos sólo ansiedad y desazón (III 11,2-3). Teodota reconoce vivir en el lujo gracias a la generosidad de sus amigos (III 11,4). Sócrates indaga entonces si utiliza alguna artimaña especial para cautivarlos, como las arañas hacen uso de su tela. La hetera se sorprende y el filósofo pasa a ejemplificar entonces con la caza con perros: a su juicio, Teodota debe hacerse también con alguien que le acerque las presas a sus redes (III 11,5-9). Sus redes, continúa el filósofo, son su cuerpo y su alma, y ha de saber cómo hacer un adecuado uso de éstas: besos, caricias, miradas... (III 11,10-14). Teodota, ante los sabios consejos de Sócrates, reclama los servicios del filósofo para que le aconseje en el difícil arte

²²⁵⁴ Cf. Athen. XIII 574F y v. supra § IV.4.3.

²²⁵⁵ Las referencias, de nuevo, en § IV.4.3.

de cazar amigos. Sócrates amablemente rechaza estas pretensiones, arguyendo estar muy ocupado y tener otras amigas que atender con su magia y sus ensalmos (III 11,15-16). La hetera le pide por último un pájaro mágico para conseguir atraerle a su lado, a lo que Sócrates responde que ha de ser ella la que se acerque a él.

La postura que muestra Sócrates en este capítulo hacia la prostitución ha sido objeto de mucha controversia²²⁵⁶. En principio, no pueden extrañar sus conocimientos sobre el tema, cuando él mismo se declara en el *Simposio* de Jenofonte un experto en prostitución²²⁵⁷. En este capítulo de *Memorables* declara expresamente estar muchas veces en compañía de heteras (III 11,8) y en otro lugar de esta misma obra alaba especialmente las enseñanzas recibidas en este terreno por la famosa cortesana Aspasia²²⁵⁸. Sin embargo, otras veces parece claramente condenar la prostitución. Es el caso, por ejemplo, de aquel pasaje de *Memorables* donde Sócrates condena la prostitución masculina o del *Económico* donde lo hace con la femenina²²⁵⁹. Esto, a primera vista, podría parecer una clara contradicción pero a nuestro juicio, si nos fijamos más atentamente, ésta no existe. En principio, Sócrates aboga en gran medida por la continencia sexual pero no deja de admitir por ello las relaciones amorosas sin complicaciones cuando el cuerpo demanda favores sexuales urgentes²²⁶⁰. Parece fácil deducir

²²⁵⁶ Bibliografía antigua en A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, p. 154 ss.

²²⁵⁷ Xen. *Symp.* III 10; IV 57 ss; VIII 42.

²²⁵⁸ Xen. *Mem.* II 6,36.

²²⁵⁹ Xen. *Mem.* I 6,13; *Oec.* I 13. Cf. también *Mem.* II 7,10, donde habla de la existencia de oficios deshonorables para las mujeres.

²²⁶⁰ Xen. *Mem.* I 3,14.

que con tales "relaciones sin complicaciones" el filósofo esta aludiendo en realidad a la prostitución. Pero Sócrates no admitía cualquier forma de prostitución. En efecto, si hay algo que de verdad rechaza el filósofo es el pago con dinero; y esto es precisamente lo que tienen en común los dos citados pasajes de *Memorables* y el *Económico*, donde Sócrates rechaza la prostitución de forma explícita. Sin embargo, el maestro no se opone al pago de estos favores con regalos o con otros dones de tipo espiritual. Por eso aprueba sin ningún problema las relaciones entre un hombre adulto y un muchacho, siempre y cuando haya una enseñanza de por medio²²⁶¹ o se deja rodear de prostitutas recibiendo sus favores a cambio de magia y ensalmos (*Mem.* III 11,16). Es probablemente dentro de esta misma órbita donde debemos inscribir las declaraciones de Antístenes en el *Simposio* de Jenofonte. Según él, nunca le faltan mujeres, y del contexto se desprende que no las paga o, al menos, no en metálico²²⁶². Sócrates no condenó, por tanto, el recurrir a la prostitución como último recurso sino el intercambio de favores sexuales por dinero.

Otros puntos de la conversación también tienen paralelos con otros diálogos socráticos, lo que podría indicar el carácter plenamente histórico de las ideas contenidas en este capítulo de *Memorables*. Los supuestos encantamientos de Sócrates para atraer al amado son mencionados también en la conversación de Sócrates con Critobulo del libro segundo de esta misma obra²²⁶³. Con otras utilidades se alude a

²²⁶¹ V. supra § III.4.7.3.

²²⁶² Cf. Xen. *Symp.* IV 38.

²²⁶³ Xen. *Mem.* II 6.10.

estos encantamientos también en el *Fedón* y *Cármides* platónicos²²⁶⁴, aunque en este último en concreto se acabarán identificando con el arte de pronunciar discursos²²⁶⁵. El poder de las caricias y del beso se menciona también en la susodicha conversación de Sócrates con Critobulo²²⁶⁶. La araña aparece aquí, en este libro tercero, representada en un contexto amoroso gracias al poder de su tela, en el libro primero se aludirá sin embargo a su mordisco²²⁶⁷. Terminaremos, en fin, con los temas más intelectuales pues, en el libro II de *Memorables*, también Sócrates señalará a Critobulo la necesidad de hacerse bueno uno mismo en palabras y hechos para ganarse así la voluntad del amado²²⁶⁸. En las alusiones a la caza probablemente se escondan, sin embargo, las pasiones del propio Jenofonte²²⁶⁹.

IV.7.12 LAS VENTAJAS DEL ATLETA (cap. III 12)

En el capítulo doce, el Sócrates de Jenofonte sostiene una conversación con Epígenes. No sabemos mucho de este personaje. Aparece como uno de los más fieles discípulos de Sócrates en el *Fedón*, cuando el maestro ha de beber la cicuta²²⁷⁰. Su padre, Antifonte de Cefisia, se cuenta por otra parte entre aquellos que presenciaron el

²²⁶⁴ 77A-78A; 176B respectivamente.

²²⁶⁵ 157A.

²²⁶⁶ Xen. *Mem.* II 6,28 y 33 respectivamente.

²²⁶⁷ Xen. *Mem.* I 3,12.

²²⁶⁸ II 6,14.

²²⁶⁹ Cf. *Cynegeticus* II-VII; *Cyrop.* I 6,40; *Eq. Mag.* III.

²²⁷⁰ Plat. *Phaed.* 59B.

proceso contra el filósofo tal y como se nos narra en la *Apología* platónica²²⁷¹. Ambos datos nos llevan al 399 a.C. y no nos sirven para averiguar la profundidad y duración de la amistad entre Sócrates y Epígenes, aunque sin duda ésta tuvo que ser fuerte. Tampoco nos son útiles para fijar la fecha dramática de esta conversación.

Sin embargo, en III 12,1 Sócrates advierte que los atenienses pueden lanzarse a la guerra en cualquier momento. Esta amenaza de conflicto inminente nos recuerda mucho a la que vimos en la conversación entre Sócrates y Pericles, en el capítulo quinto de este mismo libro. En aquella ocasión se temía un ataque beocio completamente anacrónico con respecto a la fecha dramática de esa conversación²²⁷². Aunque aquí no se haga mención de ningún enemigo de Atenas, el hecho de que subrepticamente se exalte tanto la preparación militar espartana mediante ejercicios físicos podría hacernos suponer que estamos ante el mismo enemigo: los tebanos. En efecto, no parece lógica la exaltación de las virtudes laconias en plena guerra del Peloponeso. Jenofonte estaría, por tanto, aquí de nuevo plasmando acontecimientos, deseos y frustraciones atenienses muy posteriores a la muerte de Sócrates²²⁷³ y utilizando la figura del filósofo tan sólo como un prestigioso transmisor. Por otro lado, el hecho de que esta conversación, salvo una breve intervención de Epígenes al principio, no sea más que un monólogo de Sócrates podría indicarnos también su escasa consistencia histórica²²⁷⁴. En efecto,

²²⁷¹ Plat. *Ap.* 33DE.

²²⁷² V. *supra* § IV.7.5.

²²⁷³ Ya lo intuye A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933, en p. 166.

²²⁷⁴ Cf. § IV.7.1; § IV.7.2 y § IV.7.3.

Epígenes es un oscuro discípulo de Sócrates que podría haber sido utilizado por Jenofonte como interlocutor de la misma manera que se sirvió de la figura de Hermógenes como supuesto principal informador en la redacción de las *Memorables*²²⁷⁵. Es muy probable, por tanto, que esta conversación entre Sócrates y Epígenes nunca haya tenido lugar, lo que no implica necesariamente que no existan algunas ideas socráticas enclavadas en su contenido.

La conversación versa sobre el adecuado cuidado del cuerpo. Sócrates encuentra a su compañero Epígenes muy abandonado y débil en este sentido a pesar de ser muy joven. Epígenes se justifica diciendo que él no es un atleta. El filósofo le advierte que se prepare físicamente para la competición más dura de todas, la guerra, pues Atenas puede emprender ésta en cualquier momento. Según Sócrates, muchos son los que por las malas condiciones de su cuerpo pierden la vida o quedan malparados en el campo de batalla. Muchos son también los que después son acusados de cobardes por su debilidad o los que, hechos prisioneros por el enemigo, han de pagar enormes cantidades por su libertad (*Mem.* III 12, 1-2). Sócrates continúa advirtiéndole a Epígenes que no menosprecie las consecuencias del mal estado corporal. Pues los sanos de cuerpo salen con bien de la guerra, socorren incluso en ésta a los amigos y se hacen acreedores de gloria. Dejan, por último, en una buena situación económica a sus hijos para que afronten mejor sus vidas (III 12, 3-4). El hecho de que el estado no se ocupe del cultivo del ejercicio para la guerra no justifica a ojos del filósofo el que no lo haga cada uno por su cuenta, pues a ninguna actividad perjudica el tener un cuerpo sano. Por el contrario, el mal estado físico puede conllevar una pérdida de memoria o manías que dañen el

²²⁷⁵ V. supra § II.3.1.

entendimiento. Por tanto, concluye Sócrates, aunque no sea más que para evitar esto, merece la pena ocuparse del cuerpo, además de para evitar los desagradables inconvenientes de una prematura vejez (III 12, 5-8).

Es muy probable que el Sócrates histórico se ocupara realmente del cuidado de su cuerpo mediante la práctica del ejercicio. Al menos así parece desprenderse de muchos lugares de la obra socrática de Jenofonte²²⁷⁶ y también, aunque en menor medida, de algunos diálogos de Platón²²⁷⁷. En el *Timeo* concretamente se pone también en evidencia, como en este capítulo, la imbricación inevitable entre el bienestar del cuerpo y las labores intelectuales del espíritu²²⁷⁸. Sin embargo, no podemos olvidar que a finales del siglo quinto y durante todo el cuarto asistimos en Atenas a una fuerte decadencia en la práctica de la gimnasia. Nuestro autor parece temer las consecuencias que se pueden derivar de este abandono, sobre todo las estrictamente militares. Por ello hace al filósofo poner en relación la práctica del ejercicio con las habilidades de uno para la guerra, algo que sólo encontramos en el Sócrates platónico de la *República*²²⁷⁹, que sabemos es también un diálogo relativamente tardío y envuelto posiblemente en parecidas circunstancias históricas. En todo caso, Platón no es ni mucho menos tan explícito como Jenofonte a la hora de exaltar las virtudes del

²²⁷⁶ Xen. *Mem.* I 2,4; I 6,7; IV 7,9. Cf. supra § III.4.4.

²²⁷⁷ Plat. *Symp.* 217BC; *Resp.* 403C_{ss} y 410A *ss.*

²²⁷⁸ Plat. *Tim.* 86A-89E.

²²⁷⁹ *Loc. cit.*

ejercicio por boca de Sócrates, en lo que se ha creído ver también un claro influjo cínico en nuestro autor²²⁸⁰.

IV.7.13 ALGUNAS ANÉCDOTAS (capp. 13 y 14)

Los capítulos 13 y 14 contienen una mera recopilación de anécdotas al estilo cínico, parecida a las que vimos en su momento en el capítulo 9. Su contenido es, sin embargo, más trivial. Tampoco, como ocurría en dicho capítulo, hay interlocutores conocidos o datos concretos que nos ayuden a esclarecer la historicidad de tales anécdotas. En este sentido, tan sólo se hace una mención del famoso médico Acúmeno (*Mem.* III 13,2), que por los diálogos de Platón sabemos que era íntimo de Sócrates y padre del también médico Erixímaco, el mismo que aparece como invitado en el *Simposio* platónico²²⁸¹. Acúmeno es citado también por Andócides en *De mysteriis*²²⁸², probablemente en relación con la presunta participación de su hijo²²⁸³ y del amigo de éste, el socrático Fedro²²⁸⁴, en la profanación de los misterios y la mutilación de los Hermes. En este sentido, pues, su aparición en una de estas anécdotas de *Memorables* en nada desdice su carácter plenamente histórico.

Analicemos ahora el contenido concreto de estas anécdotas. *Mem.* III 13,2; 14,2-4; 5-7 están en directa relación con la frugalidad de los

²²⁸⁰ V. supra § IV.3.1.

²²⁸¹ Plat. *Phaedr.* 227A; 268B; 269A; *Prot.* 315C; *Symp.* 176B.

²²⁸² 18.

²²⁸³ 35.

²²⁸⁴ 15 y 13.

banquetes griegos. En la primera, Sócrates condena el comer en exceso y apela a pasar hambre para saber apreciar la comida. En la segunda, en la misma línea, condena el abuso de compango en perjuicio del pan. Y, en la tercera, Sócrates apuesta por el buen gusto evitando la mezcla de sabores y la glotonería. Concretamente, en esta última, recurrirá a la etimología para explicar el termino ἐὺωχεῖσθαι, "regalarse", y aplicarlo a las comidas medidas. No hace falta decir que en todo esto se han querido ver notorias influencias de origen cínico²²⁸⁵. Pero, aunque esto fuera así, es un hecho que Sócrates acudía regularmente a los banquetes²²⁸⁶, y que sabía pasar hambre aunque también disfrutara comiendo²²⁸⁷. Por otra parte, el recurso a los artificios etimológicos está bien atestiguado en el *Crátilo* platónico y en las mismas *Memorables*²²⁸⁸.

En las anécdotas III 13,3; 4 y 6, Sócrates compara la vagancia y resistencia de un amo con la de su esclavo, en lo que probablemente también subyazca la influencia de algunos postulados cínicos²²⁸⁹. *Mem.* III 13, 3, donde Sócrates se burla de las exigencias de uno para con la temperatura del baño, podríamos compararlo en cambio con la censura del baño caliente que hace el filósofo en el *Simposio* platónico y en las *Nubes* de Aristófanes²²⁹⁰, y que probablemente sea histórica. La única anécdota sin ningún paralelo conocido es *Mem.* III 13,1, donde

²²⁸⁵ V. supra § IV.3.1 al final.

²²⁸⁶ Cf. Plat. *Symp.* y Xen. *Symp.*

²²⁸⁷ *Mem.* I 3,5; I 6,2; PLat. *Symp.* 219E-220A.

²²⁸⁸ Cf. infra § IV.8.5.

²²⁸⁹ V. supra § IV.3.1 y § II.3.2

²²⁹⁰ V. supra § III.4.1.

Sócrates aborda cuál debe ser la reacción de alguien ante un espíritu más vasto, que le niegue incluso el más elemental saludo: la indiferencia. La historicidad de la anécdota resulta en este caso muy difícil de comprobar.

IV.8 MEMORABLES: LIBRO IV

Con el libro cuarto se cierran las *Memorables*. La elaboración de su comentario se muestra excesivamente difícil toda vez que no existe ninguna bibliografía específica que aborde sus contenidos. En cualquier caso, su temática se centra en aspectos educativos y religiosos, que recuerdan mucho a los capítulos iniciales con que se abrieron las *Memorables*. En este sentido se puede hablar claramente de una composición en anillo o *Ringkomposition* para esta obra.

IV.8.1 LA IMPORTANCIA DE LA EDUCACIÓN (cap. IV 1)

En el primer capítulo del libro cuarto Jenofonte llevará a cabo una exaltación de la educación socrática. Según Jenofonte, para cualquiera que tuviera un poco de sensibilidad estaba clara la utilidad que proporcionaba la compañía de Sócrates, tanto cuando el filósofo estaba de broma como cuando hablaba en serio (*Mem.* IV 1,1). Pues, aunque muchas veces podía decir que estaba enamorado de uno, estaba claro que su pasión no se inclinaba hacia los bellos de cuerpo sino hacia las almas virtuosas. Sócrates deducía asimismo el buen natural de alguien por su facilidad para entender, aprender y recordar, y por su apetito de saberes sobre la administración de la casa y del estado. Y es que, a ojos del filósofo, tales hombres, una vez educados, habrían de llevar la felicidad no sólo a su casa sino a todos los hombres y ciudades (IV 1,2).

Mas no a todos, continúa Jenofonte, Sócrates los abordaba por igual. Así, a los que se tenían por naturalmente bien dotados y despreciaban la educación, les demostraba que, al igual que ocurre con los caballos purasangre o con los mejores perros de caza, son las mejores naturalezas humanas también las que más precisan de una buena educación. Solamente estas naturalezas una vez educadas podrán alcanzar las metas más altas pues, de lo contrario, su arrogancia y su vehemencia las acabará arrastrando a lo peor (IV 1,3-4). Por otra parte, a los que sólo ponían su orgullo en la riqueza y despreciaban por ello la educación, les demostraba que sin educación era imposible discernir lo bueno y lo malo para sus negocios. En efecto, concluye Jenofonte, Sócrates consideraba un necio a todo aquel que creyera que sin educación podía encontrar lo más útil para sí, o al que sin conocer lo más útil pensara estar haciendo lo correcto, o igualmente al que considerara que la fama se puede comprar con dinero, sin ser realmente en algo bueno (IV 1,5).

La estructura de este capítulo es anómala no sólo por no presentar una forma dialogada sino por estar narrada en su totalidad en tercera persona. Jenofonte nos cuenta cómo era Sócrates, y sus palabras concretas ni siquiera en estilo indirecto aparecen reflejadas una sola vez. Sólo hay otros dos capítulos de *Memorables* con una estructura similar, aunque con pequeñas intercalaciones dialogadas: se trata de los capítulos tres y siete del libro primero. Curiosamente es también con ellos con los que nuestra conversación presenta dos importantes paralelos. En efecto, en dicho capítulo tres se habla de un Sócrates que hablaba en serio mientras bromeaba²²⁹¹, lo mismo que hemos leído al principio aquí. Esto no es, por otra parte, exclusivo de *Memorables*

²²⁹¹ I 3,8.

pues con esta misma idea abrirá Jenofonte también su *Simposio*²²⁹². El segundo paralelo -esta vez, como hemos dicho, con el capítulo siete- es la idea de que para ganarse buena fama en algo hay que ser, de verdad, bueno en ello²²⁹³, algo de lo que también se hará eco Jenofonte en otros capítulos de *Memorables* como el seis del libro segundo o el tercero del libro tres²²⁹⁴. A esta tesis, como ya vimos en su momento, tampoco era ajeno el Sócrates de Platón²²⁹⁵. Cabe postular, por tanto, que este capítulo no sea más que un intento por parte de Jenofonte de hacernos recordar ideas importantes expresadas con anterioridad. En verdad, todo parece indicar que es así. Que Sócrates prefería el amor por las almas virtuosas antes que aquél por los cuerpos lo podemos leer en toda su extensión en el λόγος ἐρωτικός del *Simposio* de Jenofonte²²⁹⁶, con abundantes paralelos también en el *Simposio* platónico²²⁹⁷. La supuesta educación socrática hacia los saberes de la administración de la casa y del estado se encuentra también bien representada en el Sócrates de *Memorables*. Así un Sócrates preocupado por la casa nos lo presenta Jenofonte en la supuesta conversación del filósofo con Aristarco en el libro segundo, en aquella otra con Glaucón del tercero, o en el pequeño diálogo anónimo que

²²⁹² Xen. *Symp.* I 1.

²²⁹³ Xen. *Mem.* I 7,1 ss.

²²⁹⁴ V. supra § IV.6.6 y § IV.7.3.

²²⁹⁵ V. supra § IV.5.5.

²²⁹⁶ Xen. *Symp.* VIII 12.

²²⁹⁷ Plat. *Symp.* 183D; 210BC; v. supra § III.4.7.3.

sigue a la conversación con Aristipo dentro de ese mismo libro²²⁹⁸. En todo caso, el Sócrates más preocupado por los problemas del hogar es el del *Económico* de Jenofonte, un Sócrates que, sin paralelos en Platón, probablemente sobrepase con mucho en sus inquietudes al Sócrates histórico, encubriendo en realidad a un Jenofonte absorbido por los trabajos de su finca de Escilunte²²⁹⁹. Con todo, el Sócrates imbuido en la administración del estado es el que más ampliamente está documentado en *Memorables*. Sus conversaciones con Nicomaquides y otros tantos personajes anónimos sobre temas militares²³⁰⁰ o aquella con Pericles sobre política en general²³⁰¹ lo demuestran sin ambages. Su amplia tarea educativa a este respecto nos la muestran los diálogos con Glaucón, Cármides y Eutidemo en *Memorables*²³⁰² o las críticas de Antifonte en este mismo sentido²³⁰³, viéndose confirmado todo ello por el adoctrinamiento del filósofo a Calicles en el *Gorgias* platónico o el de Alcibíades en el diálogo esquineo del mismo nombre²³⁰⁴. Precisamente a Alcibíades se refiere con toda probabilidad este comentario que encontramos en este capítulo adscrito por Jenofonte a Sócrates: son las naturalezas mejores las que más necesitan de la educación, como los mejores caballos y perros, so pena de que por su

²²⁹⁸ Xen. *Mem.* II 7; III 6,14-15; III 8,8-10 respectivamente. V. supra § IV.6.7; § IV.7.6; § IV.7.8.

²²⁹⁹ S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994, pp. 29-30.

²³⁰⁰ III 4 y III 1-3.

²³⁰¹ III 5.

²³⁰² III 6; III 7; IV 2 respectivamente. V. supra § IV.4.2.

²³⁰³ Xen. *Mem.* I 6,15.

²³⁰⁴ V. supra § IV.4.2 de nuevo.

arrogancia y vehemencia vengan a caer en lo peor. Esta reflexión nos recuerda mucho a los variados métodos de exculpación que ensaya Jenofonte en su *Defensa* ante los ataques de Polícrates y su κατηγορία, y que se vieron ampliamente secundados por otros escritores de diálogos socráticos como Platón, Esquines e incluso Antístenes²³⁰⁵. Alcibíades, por lo que leemos en la *Defensa*, poseía una naturaleza adecuada para ser un buen político, fue su distanciamiento de Sócrates y su desprecio por la educación lo que le llevó a la ruina²³⁰⁶. Jenofonte no hace más aquí que recordarnos aquellos importantes episodios. Las mejores naturalezas humanas son, sin embargo, por lo que hemos leído más arriba, comparadas con el carácter de los más briosos caballos y los mejores perros para la caza pues también ellos necesitan imperiosamente recibir una educación. En este aspecto tenemos que decir que el Sócrates de Jenofonte en general muestra mucho mayor interés por estos animales que el Sócrates de Platón. El mismo filósofo reconoce en *Memorables* ante Antifonte que goza con la contemplación de un buen caballo o un perro²³⁰⁷, aunque no entra en más detalles. El resto de las veces que aparece mencionado el caballo en *Memorables* es en relación con su jinete y sirve para ilustrar algún aspecto concreto de los problemas humanos que se están tratando²³⁰⁸. Especialmente significativo en este sentido es, por ejemplo, el caso concreto del *Simposio*, donde el caballo indómito servirá al Sócrates de Jenofonte

²³⁰⁵ V. supra § IV.4.3

²³⁰⁶ V. supra § IV.4.3 de nuevo.

²³⁰⁷ I 6,14.

²³⁰⁸ Es el caso de II 3,7; II 4,5; IV 4,5.

para ilustrar sus peculiares relaciones con Jantipa²³⁰⁹. En *Memorables*, sólo en la conversación con el hiparco del libro tercero o en la de Eutidemo del libro cuarto la ejemplificación con el caballo alcanzará ribetes más técnicos²³¹⁰, al igual que ésta de nuestro capítulo. Dadas las evidencias disponibles, no se puede decir que la continua ejemplificación de Sócrates con estos animales sea con toda seguridad antihistórica. Lo que sí se deja claramente entrever es que, cuando la alusión a los caballos se torna demasiado técnica, Jenofonte está hablando por boca de Sócrates. De hecho, los mayores paralelos de nuestro capítulo en el tema de los caballos no los encontramos en las *Memorables* ni en cualquier otra obra socrática de Jenofonte sino en su tratado *Περὶ ἵππικῆς*, donde el autor expone con mucha mayor profusión los tipos de caballos y la manera de educar a cada uno de ellos, especialmente a los briosos²³¹¹. Algo parecido ocurre con los perros. En general, en *Memorables* Sócrates aludirá al perro siempre en su calidad de guardián de rebaños, sin entrar en excesivas especificaciones²³¹². A la luz de los datos tampoco se puede decir con rotundidad que esto pueda tener un carácter antihistórico. Al fin y al cabo, una de las alusiones al perro como guardián del rebaño se produce en el contexto de una fábula esópica, que sabemos eran tan caras para Sócrates²³¹³. Es nuestra conversación, precisamente, la única que constituye una excepción. En efecto, en ella se exaltan las

²³⁰⁹ Xen. *Symp.* II 10.

²³¹⁰ III 3,3-4 y IV 2,25.

²³¹¹ IX 1-2.

²³¹² Cf. II 3,9; II 7,13-14; II 9,2 y 7.

²³¹³ V. supra § IV.6.7.

capacidades del perro para la caza y no éstas para la salvaguarda del ganado. Los mayores paralelos los encontramos, de nuevo, en una obra no socrática de Jenofonte, el *Cinegético*, donde el autor con toda profusión expone las mejores características del perro de caza²³¹⁴. En estas circunstancias, podemos concluir que Jenofonte en este capítulo ha sobrepasado las capacidades del Sócrates histórico a la hora de examinar las aptitudes de caballos y perros, traspasando al filósofo probablemente sus propios conocimientos.

IV.8.2 NECESIDAD DE UN MAESTRO (cap. IV 2)

El capítulo IV 2 recoge una de las conversaciones más largas de *Memorables*²³¹⁵. El interlocutor de Sócrates es el joven y bello Eutidemo²³¹⁶. No sabemos mucho de él²³¹⁷. Era hijo de Diocles²³¹⁸ y llegó a ser uno de los más asiduos acompañantes de Sócrates²³¹⁹. Por sus amoríos con Eutidemo, el filósofo criticó a Critias²³²⁰ lo que, según Jenofonte, le granjeó la clara hostilidad de los Treinta²³²¹. Este

²³¹⁴ IV 1-11 y IX 2.

²³¹⁵ Para la conversación en general aporta algunos datos D. K. O'Connor, "The erotic self-sufficiency of Socrates" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 151-180, concretamente en 177 ss.

²³¹⁶ IV 2,1.

²³¹⁷ *Prosop. Att.* 5520.

²³¹⁸ Plat. *Symp.* 222B.

²³¹⁹ Cf. también Xen. *Mem.* IV 3,2; IV 5,2; IV 6,2.

²³²⁰ Xen. *Mem.* I 2,29-30.

²³²¹ Xen. *Mem.* I 2,31 y v. supra § IV.4.3.

Eutidemo no debe ser confundido con el sofista que da nombre al famoso diálogo platónico, que sabemos era de Quíos²³²², ni con el hijo de Céfalo, hermano del orador Lisias, que encontramos en la *República* platónica²³²³.

Es precisamente la aparición de Eutidemo lo que nos da la clave para fechar la acción dramática de esta conversación. Es evidente que estamos presenciando el inicio de lo que iba a ser una fecunda relación entre Sócrates y el muchacho: Jenofonte nos advierte que Eutidemo no volvería a separarse del filósofo como resultado de esta charla²³²⁴. En el *Simposio* de Platón, Alcibíades menciona a Eutidemo entre los jóvenes enamorados, recientemente rechazados por Sócrates²³²⁵. La acción dramática del *Simposio* platónico transcurre en 416 a.C.²³²⁶, así que es obvio que nuestra conversación no puede ser en ningún caso posterior a esa fecha. Esto, al menos, no se contradice en nada con la mención del geómetra Teodoro que hace Sócrates en el medio del capítulo. En efecto, en el *Comentario* de Proclo a los elementos de Euclides, se incluye a Teodoro junto con Hipócrates en una generación situada entre la de Anaxágoras y la posterior de Platón²³²⁷. Anaxágoras nació en torno a 500 a.C y Platón en 428 / 7 a.C. así que Teodoro debió hacerlo hacia 465 a.C, lo que encaja bastante bien con su aparición en el *Teeteto* de Platón como coetáneo de Sócrates.

²³²² Plat. *Euthyd.* 271C, cf. también *Crat.* 386D.

²³²³ 328B.

²³²⁴ IV 2.40.

²³²⁵ Plat. *Symp.* 222B.

²³²⁶ V. supra § III.2.

²³²⁷ P. 66,6 ed. Friedlein.

El contenido del capítulo ha resultado, sin embargo, altamente sospechoso por la cantidad de paralelos muy exactos que presenta con diálogos socráticos de Platón, Esquines y una producción temprana de la retórica llamada *Δισσοὶ λόγοι*. En el apartado dedicado a las fuentes de Jenofonte ya tuvimos ocasión de analizar todas estas cuestiones en profundidad así que, para evitar repetirnos innecesariamente, no nos detendremos aquí demasiado en estos aspectos.

Hagamos ahora un breve resumen del contenido del capítulo. Mediante él, Jenofonte quiere demostrarnos cómo Sócrates trataba a los que se creían muy bien educados y poseedores de grandes conocimientos. Es la ejemplificación, por tanto, de lo que se nos dijo de un modo más teórico en el capítulo anterior. Eutidemo era un muchacho menor de veinte años que, como no podía participar en la asamblea, se sentaba en una guarnicionería cercana a ella. Había reunido una gran cantidad de escritos importantes y creía tener la suficiente sabiduría como para no necesitar las enseñanzas de nadie. Sócrates, un día, se acercó a este lugar con sus amigos y, al preguntarle uno si Temístocles había destacado en política por su trato con un sabio o por su predisposición natural, Sócrates contestó que sería absurdo que para destacar en las artes más simples se necesitara un maestro y para las más complicadas como el gobierno de la ciudad, no (IV 2,1-2). En otra ocasión, viendo que Eutidemo rehuía su compañía, decidió provocarle parodiando un supuesto discurso del muchacho ante la asamblea, en el que proclamara saber mucho precisamente por no haber recurrido a las enseñanzas de nadie. La burla se hace más hiriente, si cabe, cuando este mismo discurso es puesto en boca de un aspirante a médico de la ciudad. Y es que, a ojos de Sócrates, es sorprendente que, mientras que para tocar bien la flauta todo el mundo acude a un experto, en cambio algunos prescindan de cualquier consejo

para participar en política (IV 2,3-7). Al comprobar el filósofo que poco a poco se iba ganando la atención de Eutidemo, decidió acercarse solo a la guarnicionería para hablar en intimidad con él. Primero felicitó al muchacho, no sin cierta ironía, por guardar escritos de sabios; después le pregunto el porqué: ¿quería hacerse médico?, ¿geómetra como Teodoro?, ¿astrónomo?, ¿rapsodo?... Eutidemo confiesa su deseo de dedicarse a la política. Sócrates le felicita de nuevo por esa decisión pero le pregunta si es posible llegar a ser un experto en ello sin saber qué es la justicia (IV 2,8-11). Eutidemo cree ser un hombre justo y para demostrarlo colocará bajo las letras J e I (justicia e injusticia) las diferentes acciones que le proponga Sócrates. Mentir, engañar, hacer daño, esclavizar son acciones que el muchacho pone instintivamente bajo la I (IV 2,12-14). Pero Sócrates invierte la situación, ¿qué ocurre si el que esclaviza, engaña o roba es un general haciendo la guerra al enemigo? ¿Qué pasa si un general miente para preservar la moral de su ejército o si un padre engaña a un hijo para que tome una medicina, o si alguien roba un cuchillo a un potencial suicida? Un Eutidemo cada vez más confuso se ve obligado también a colocar estas acciones en el lado de lo justo (IV 2,15-18). Sócrates plantea ahora otra pregunta a su joven interlocutor: entre los que hacen daño a los amigos, ¿quién es más injusto, el que miente adrede o el que lo hace inintencionadamente? Eutidemo cree que el que lo hace adrede. De la pregunta se desprende que existe un aprendizaje de lo justo y que es precisamente el que comete injusticia adrede el que sabe de justicia. Por eso, el que cambia continuamente de opinión, en realidad, no sabe nada (IV 2,19-21). Sócrates señala que hay gente a la que se considera servil y que no es precisamente por desconocimiento de oficios tales como herrero, carpintero o curtidor, sino por no saber lo que es noble, justo y bueno (IV 2,22-24). Habla entonces al chico de la inscripción de

Delfos γνῶθι σεαυτόν. Eutidemo cree conocerse a sí mismo pero Sócrates le aclara que el verdadero conocimiento viene cuando uno examina de verdad sus condiciones y posibilidades. Sólo el que conoce esto es capaz de alcanzar la fama pues los demás la pierden víctimas de sus errores (IV 2,25-29). Eutidemo aprecia mucho conocerse a sí mismo pero no sabe por dónde empezar. Sócrates le pregunta qué considera bueno y qué malo. Para el muchacho bueno es, por ejemplo, estar sano y malo estar enfermo. Pero Sócrates apela de nuevo al concepto de utilidad: ¿qué ocurre si uno se libra de una batalla con desenlace funesto por estar postrado en la cama? Eutidemo propone entonces la bondad de la sabiduría; pero Sócrates le contradice otra vez citando al mito de Dédalo: este hombre se vio obligado a servir a Minos precisamente a causa de su sabiduría, llegando incluso al final a ser responsable de la caída mortal de su hijo... No fue el único. Precisamente por celos de su sabiduría murió Palamedes a manos de Odiseo (IV 2,30-33). Eutidemo cree ver la salida a este embrollo en la innegable bondad de la felicidad. Sócrates matiza que la felicidad será buena siempre que se excluyan de entre sus elementos la hermosura y el dinero. En efecto, muchos han sido los jóvenes corrompidos por su belleza y los hombres víctimas de insidias y falsas adulaciones por su dinero. Pero un hombre que aspira a gobernar en Atenas sabrá sin duda qué es la democracia, dice con ironía el filósofo. Eutidemo asiente. Democracia significa gobierno del pueblo así que lo primero que habrá que saber es qué es el pueblo. Para Eutidemo está, sin embargo, claro: es la gente más pobre. Mas a algunos pobres, interviene Sócrates, les basta con lo poco que tienen mientras que ciertos ricos nunca tienen suficiente. Eutidemo lo ve claro: por este motivo grandes reyes han cometido odiosos crímenes. ¿Habrá que meter a estos reyes dentro del concepto de pueblo? pregunta Sócrates.

Eutidemo ya no sabe qué decir, prefiere guardar silencio sintiéndose ya como un siervo. Aunque, según Jenofonte, muchos fueron los que se vieron en este trance por la intervención de Sócrates, Eutidemo prefirió seguir al maestro y no separarse ya más de él, hasta que éste le enseñara todo lo que tenía necesidad de saber (IV 2,34-40).

El planteamiento inicial, el muchacho ignorante que cree, sin embargo, no necesitar las enseñanzas de nadie para entrar en política, recuerda mucho al argumento principal del *Alcibíades* de Esquines, que ya tuvimos ocasión de analizar con anterioridad²³²⁸. Sócrates sacaba también a colación en este diálogo las virtudes políticas de Temístocles, llegando a la conclusión de que era imposible para alguien alcanzar la virtud sin la participación activa de un maestro. La idea es, por tanto, probablemente socrática pero no se puede descartar que haya llegado a Jenofonte a través de la lectura de un texto de Esquines. Pero, independientemente de la influencia que pudiera ejercer a este respecto el argumento del *Alcibíades* de Esquines, el Sócrates de Jenofonte defendió la necesidad de un buen maestro para la política también en otros puntos de *Memorables* y, especialmente, en su conversación con Antifonte del libro primero²³²⁹. Para esta cuestión son importantes también los diálogos con Glaucón y Cármides, donde Sócrates actuará, de hecho, como un maestro en política²³³⁰. No sólo el Sócrates de

²³²⁸ Frt. VI A 41-53 Giann. Cf. supra § IV.3.3. Para este capítulo es interesante B. Effe, "Platon's Charmides und der Alkibiades des Aischines von Sphettos". *Hermes* 99 (1971) 198-208.

²³²⁹ I 6,15. Cf. supra § IV.5.4.

²³³⁰ Xen. *Mem.* III 6 y 7; v. supra § IV.7.6 y § IV.7.7.

Jenofonte, también el de Platón, concretamente en *Menón*, señaló la necesidad de un maestro para el dominio del arte política²³³¹.

Sócrates se burla de Eutidemo parodiando el discurso de un falso médico que defendiera ante la asamblea su actividad sin saber nada. Esta burla no es sino consecuencia directa del pensamiento del filósofo en la obra socrática de nuestro autor. En general se defiende como máximo bien la competencia de cualquier trabajador en su oficio, una competencia basada, por otra parte, en el conocimiento²³³². Así, en el caso del médico, la gente seguirá siempre al que sabe²³³³ pues hay ciertos oficios donde el engaño y la vana apariencia pueden tener consecuencias funestas para una sociedad²³³⁴. En este punto conecta, de nuevo, nuestro capítulo con el *Alcibíades* de Esquines, donde en concreto se formulaba el contraproducente resultado de la alabanza infundada de un mal profesional²³³⁵.

Sócrates finge no saber las inquietudes personales de Eutidemo y le pregunta si está interesado en una serie de oficios: médico, geómetra, astrónomo, rapsodo... Que Sócrates recurría en sus argumentaciones a la mención de oficios es de sobra conocido y no necesita de mayor comentario²³³⁶. Pero Eutidemo quiere ser político, lo que para Sócrates significa llegar a ser un experto en un "arte real". La política como "arte real" es clasificada por el Sócrates de Platón en

²³³¹ 90C-93A.

²³³² Cf. Xen. *Mem.* I 2,9 y III 9,14.

²³³³ Cf. *Mem.* III 3,9.

²³³⁴ Cf. *Mem.* I 7,3.

²³³⁵ *Frr.* VI A 70 Giann. Cf. *Mem.* II 6,33-39; v. supra § IV.3.3.

²³³⁶ *Mem.* I 1,7; 2,9; 37; 7,3; III 8,6; IV 4,5; *Ap.* 20.

el *Eutidemo*²³³⁷, lo que podría verse como una influencia más del fundador de la Academia en nuestro autor. Al fin y al cabo, que el interlocutor de Sócrates se llame en esta ocasión Eutidemo tal vez no sea una mera casualidad²³³⁸.

Pero, para el filósofo, es injustificable que alguien se dedique a la política sin saber primero exactamente qué es lo justo. Este tipo de preguntas, "¿qué es tal cosa...", parece ser que era algo muy típico del Sócrates histórico. Formaba parte, de hecho, del famoso "método socrático" y encontramos abundantes pruebas de ello no sólo en Jenofonte²³³⁹ sino también en Platón²³⁴⁰. Sabemos precisamente por Jenofonte que este modo de interrogar irritaba tanto al gobierno de los Treinta que éste prohibió al maestro su utilización²³⁴¹. En concreto, el tema de qué es lo justo se plantea repetidamente en el libro cuarto de *Memorables*²³⁴² así como en varios diálogos de Platón, especialmente *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *República* y *Gorgias*²³⁴³. Su socraticidad está, por tanto, fuera de toda duda.

Eutidemo cree saber qué es lo justo pero Sócrates irá desmantelando poco a poco sus vanas pretensiones con un argumento basado en una ética utilitarista de la justicia. Así, no es malo, por ejemplo, engañar a un enemigo o incluso a un amigo, si de esto se va a

²³³⁷ 291BC.

²³³⁸ V. supra § IV.3.2.

²³³⁹ Cf. *Mem.* IV 6,1.

²³⁴⁰ Abundantes referencias en Xen. *Mem.* III. 9,8; v. supra § IV.7.9.

²³⁴¹ *Mem.* I 2,36.

²³⁴² IV 4,1; IV 4,5; IV 6,6.

²³⁴³ 3E ss.; 32A ss.; 47C ss.; 331C-368A (espec. 336CD) y 460A ss. respect.

derivar un determinado bien. La forma de argumentación, como ya vimos en su momento, se muestra enteramente coincidente con un viejo testimonio de la retórica antigua, los *Δισσοὶ λόγοι*²³⁴⁴ y, en menor medida, con algunos párrafos de la *República* de Platón²³⁴⁵. Esto podría probar que, al menos en el desarrollo de esta argumentación, ambos autores han bebido de una fuente común, lo que convierte el texto en sospechosamente antihistórico.

Ante un Eutidemo cada vez más confuso, Sócrates se cuestiona quién es más injusto, el que miente adrede o el que lo hace involuntariamente. El chico cree que el que lo hace a propósito. Esta misma diatriba se nos plantea con parecidos resultados en el *Hippias Menor* de Platón²³⁴⁶, en una discusión de Sócrates con este sofista que da nombre al diálogo. Aquí y allí Sócrates demostrará, sin embargo, la supuesta falacia de esta conclusión que a primera vista parece lógica. En efecto, para el filósofo, el que miente adrede lo hace porque conoce lo justo; y quien conoce lo justo, aunque parezca paradójico, es más justo que quien lo ignora. En cualquier caso, del argumento de Sócrates se desprende que la justicia es un conocimiento. Esta tesis, en principio, entra dentro de la más ortodoxa socraticidad pues el filósofo defendió siempre que cualquier virtud estaba sometida al aprendizaje y a una sustancial mejora a través de la ejercitación²³⁴⁷. El Sócrates de Jenofonte va, sin embargo, un poco más allá: si el que comete una injusticia adrede es el que realmente conoce lo justo, el que cambia

²³⁴⁴ V. supra § IV.3.5.

²³⁴⁵ 331C; v. supra § IV.3.2.

²³⁴⁶ 363A-376B. Cf. J. Phillips "Xenophon's Memorabilia 4.2". *Hermes* 117 (1989) 366-370.

²³⁴⁷ Cf. *Mem.* III 9,5 y v. supra § IV.7.9 para Platón.

continuamente de opinión probablemente no conozca nada. Este es curiosamente el principal reproche que hará Sócrates a las enseñanzas del sofista Hippias de Élida en el libro cuarto de *Memorables*²³⁴⁸, un Hippias que alardea de estar introduciendo siempre ideas nuevas sobre los mismos aspectos. El hecho de que precisamente sea Hippias podría sugerir, tal vez, un influjo del *Hippias Menor* en este capítulo de *Memorables*²³⁴⁹. El que no conoce lo justo y lo bueno es, por otra parte, a ojos del filósofo un mero siervo. Esta idea la defendió ya el Sócrates de Jenofonte en la *Defensa*²³⁵⁰, y cuenta con paralelos también en el Sócrates de Platón²³⁵¹. La socraticidad parece, pues, en esta caso indiscutible.

Eutidemo no sabe por dónde empezar a aprender y Sócrates saca entonces a colación la máxima délfica γνῶθι σεαυτόν. Este es el único lugar de *Memorables* donde aparece claramente formulada como tal, aunque Sócrates, mediante una paráfrasis, la menciona también en el libro tercero²³⁵². En Platón, esta claramente atestiguada en el *Fedro* y el *Alcibíades I*²³⁵³. Parece indudable, por otro lado, que el Sócrates histórico defendió el conocerse a sí mismo como punto de arranque de todo conocimiento humano²³⁵⁴. Pero, ¿leyó Sócrates la inscripción in situ? En principio, no tenemos evidencia de esto ni por la obra de

²³⁴⁸ IV 4,6-7; v. infra § IV.8.4.

²³⁴⁹ J. Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte*. Heidelberg 1934. p. 52 n. 121.

²³⁵⁰ *Mem.* I 1,16.

²³⁵¹ Cf. por ejemplo *Prot.* 352AC.

²³⁵² III 9,6.

²³⁵³ 229E y 124A respectivamente.

²³⁵⁴ Xen. *Mem.* II 5,4; Plat. *Ap.* 28E y 38A; *Lach.* 187E-188B.

Jenofonte ni por la de Platón, aunque el primero deja clara la devoción por la Pitia que sintió el filósofo²³⁵⁵ y cómo recomendaba la consulta del oráculo a los demás²³⁵⁶. Aristóteles es, sin embargo, mucho más preciso en este punto. Afirma que Sócrates estuvo allí²³⁵⁷ y que esta inscripción constituyó el principio de sus dudas y el arranque de sus investigaciones²³⁵⁸. La cuestión estriba pues en la credibilidad que otorguemos a esta última fuente y a su transmisión²³⁵⁹.

Con la máxima de Delfos, Sócrates advierte a Eutidemo que el conocerse uno mismo y sus posibilidades es la mejor garantía de éxito, de la misma manera que el ignorarlo arrastra irremediablemente al fracaso. No es el único lugar de *Memorables* donde el filósofo advierte esto. De hecho, Sócrates defendió siempre el conocimiento como única fórmula válida para alcanzar la fama²³⁶⁰, describiendo los terribles desastres derivados de asumir responsabilidades que superen nuestras propias capacidades o incluso las de las mismas naciones²³⁶¹.

Eutidemo está de acuerdo con la conveniencia de conocerse a sí mismo pero no sabe por dónde empezar. Sócrates le aconseja comenzar planteándose qué es bueno y qué malo. El muchacho ve como buenas la salud, la sabiduría y la felicidad. Sócrates duda de las dos primeras pero acepta la felicidad, siempre y cuando ésta no dependa de bienes

²³⁵⁵ Xen. *Mem.* I 3,1; v. supra § II.4.7.

²³⁵⁶ *Anab.* III 1,5-7.

²³⁵⁷ Fr. 2 R. = 1474 b 10-12 = D. L. II 23.

²³⁵⁸ Fr. 1 R. = 1475 a 2-5 = Plut. *Adv. Colot.* 20.

²³⁵⁹ Cf. Th. Deman, *Le témoignage d' Aristote sur Socrate*. Paris 1942, p. 42 ss.

²³⁶⁰ Xen. *Mem.* III 6, 16-18.

²³⁶¹ Xen. *Mem.* I 7, 3-4; II 6, 38-39; III 6, 7-8.

discutibles como la belleza, la fuerza o la fama. La felicidad como bien aparece también reconocida por Sócrates en otros lugares de *Memorables*²³⁶². Pero, para nuestro texto en concreto, ya vimos en su momento cómo probablemente existía una influencia del Sócrates de Platón. En efecto, éste, en el *Eutidemo* y en el *Menón*, defiende también la felicidad como máximo bien mientras que riqueza, salud, sensatez, belleza y sabiduría no considera que sean bienes en sí mismos sino tan sólo en tanto sirvan al bien²³⁶³. Algo parecido sostiene también en el *Cármides*²³⁶⁴. En cualquier caso, Eutidemo se convierte aquí, al apoyar la valía de ciertos bienes como la salud o la riqueza, en un mero representante de la sabiduría popular. Y es que el Sócrates de Platón nos ha conservado en el *Gorgias*²³⁶⁵ un escolio o canción de banquete según la cual "lo mejor es tener salud; lo segundo, ser hermoso y lo tercero, adquirir riquezas sin fraude".

Para negar el reconocimiento de bien absoluto a la salud, Sócrates recurre de nuevo a una concepción de bien basada en la utilidad: si uno por enfermedad se libra de estar presente en una batalla con resultado desastroso, la falta de salud es buena (por ser útil). De la misma manera, si la sabiduría acarrea desgracias como a Dédalo y Palamedes, el bien será en esos casos la estulticia (por ser útil). El argumento socrático de igualar lo bueno con lo útil está muy presente en toda la obra de Jenofonte y Platón, y precisamente por eso tiene muchas

²³⁶² I 6.10; II 1.17.

²³⁶³ Plat. *Euthyd.* 278E-281E; *Men.* 87E-88C respect. V. supra § IV.3.2.

²³⁶⁴ 174A.

²³⁶⁵ 451E.

posibilidades de ser algo histórico²³⁶⁶. El uso de la mitología por parte del filósofo en sus argumentaciones tampoco es nuevo²³⁶⁷. Dédalo, en concreto, aparece varias veces mencionado por el Sócrates de Platón, aunque sobre todo en su calidad de escultor y, por ende, patrón del filósofo²³⁶⁸. Al juicio injusto y posterior muerte de Palamedes a manos de Odiseo alude muy someramente el Sócrates platónico en la *Apología*²³⁶⁹, aunque este personaje es mencionado más frecuentemente por su calidad como orador²³⁷⁰. También aparece citado en la *Apología* de Jenofonte²³⁷¹. A Odiseo lo mencionan muchísimo ambos autores pero en diferentes contextos²³⁷². Minos, excepto aquí, no está presente en la obra socrática de Jenofonte, aunque sí en la de Platón, como juez, junto con Radamanto y Éaco, del otro mundo²³⁷³.

Pero hemos visto cómo Sócrates no sólo no consideraba bienes absolutos la salud o la sabiduría sino que también ponía ciertas trabas a

²³⁶⁶ Cf. especialmente Xen. *Mem.* III 8,5-7; *Symp.* V; Plat. *Hipp. Mai.* 25CD; cf. supra § IV.7.8.

²³⁶⁷ Xen. *Mem.* III 5,10; *Symp.* III 23; 30-31.

²³⁶⁸ *Euthyphr.* 11C; *Hipp. Mai.* 282A; *Alc. I* 121A; *Men.* 97D; *Resp.* 529E. Cf. a este respecto la conversación sobre escultura en § IV.7.10.

²³⁶⁹ 41B.

²³⁷⁰ *Phaedr.* 261B-D y *Resp.* 522D.

²³⁷¹ *Ap.* 26

²³⁷² Xen. *Symp.* IV 26; *Ap.* 26; *Mem.* I 3,7; IV 6,15. Plat. *Ap.* 41C; *Hipp. Mai.* 363B; *Phaedr.* 94D etc. Para Platón v. L. Brandwood, *A word index to Plato*. Leeds 1976. p. 613.

²³⁷³ Plat. *Ap.* 41A; *Gorg* 523E... Cf. Brandwood, op cit. p. 587.

la felicidad. De los componentes de la felicidad, según el filósofo, había que excluir la hermosura y el dinero porque muchos habían sido los jóvenes corrompidos por su belleza y los hombres víctimas de insidias y falsas alabanzas por su dinero. Es muy probable que tras estas objeciones se esconda, en realidad, la figura de Alcibíades, cuya vida ilustra perfectamente las consecuencias de todos estos peligros. En efecto, Alcibíades era muy guapo²³⁷⁴, rico por su familia²³⁷⁵ y, especialmente, por su matrimonio²³⁷⁶. Las consecuencias en su vida derivadas de todo esto ya tuvimos ocasión de examinarlas con anterioridad²³⁷⁷. Jenofonte, por motivos apologéticos, silencia en muchos lugares de su obra socrática la figura de Alcibíades, sustituyéndola por personajes menos comprometidos. Eutidemo es uno de ellos²³⁷⁸. En nuestro capítulo esta sustitución se hace todavía, si cabe, más patente debido a los mencionados paralelos con el *Alcibíades* de Esquines.

Pero lo que resulta inexcusable a ojos de Sócrates es que un aspirante a político como Eutidemo no tenga claro qué es la democracia, el régimen político imperante en Atenas. Democracia es el gobierno del pueblo y el pueblo es, para Eutidemo, la gente más pobre. Sólo hay otro lugar en Jenofonte donde Sócrates aborde de forma expresa una definición de democracia: es el capítulo seis del libro

²³⁷⁴ Plat. *Prot.* 309A; *Alc. I* 131CD. Cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London & N. Y. 1989, p. 20.

²³⁷⁵ Herod. VI 125. Cf. Ellis, *op. cit.*, p. 3.

²³⁷⁶ Plut. *Alc.* VIII 3-6 y [Andoc.] IV 13-14. Cf. W. M. Ellis, *Alcibiades*. London & N. Y. 1989, p. 32-33.

²³⁷⁷ V. *supra* § IV.4.3.

²³⁷⁸ V. *supra* § IV.2 y § IV.3.2.

cuarto²³⁷⁹, donde se hace un rápido repaso de todas las formas de gobierno existentes en la época. Para encontrar algo parecido en Platón, hay que recurrir a una obra suya ya tardía, muy al margen del pensamiento de Sócrates: *Las Leyes*²³⁸⁰. Son muchos, sin embargo, los lugares tanto de Jenofonte como de Platón donde Sócrates verterá de un modo más o menos directo sus opiniones sobre democracia²³⁸¹.

Pero continuemos con la argumentación de Eutidemo: Democracia es el gobierno del pueblo y el pueblo son los más pobres, los que no tienen suficiente para cubrir sus necesidades. Sócrates también va a desmontar al muchacho este argumento: hay pobres que siempre tienen suficiente y ricos que nunca tienen bastante. Eutidemo en esta misma línea reconoce saber de reyes, que han cometido los más terribles crímenes por ambición. Este párrafo de *Memorables* recuerda muchísimo a una afirmación de Antístenes que encontramos en el *Simposio* de Jenofonte. El fundador del cinismo, siendo pobre, se muestra en este banquete orgulloso de su riqueza, pues, según él, la riqueza de un hombre no está en su casa sino en el interior de su alma. Antístenes conoce reyes con tal ansia de riquezas que han cometido crímenes más atroces que los más necesitados: han robado, esclavizado y asesinado para conseguir dinero²³⁸². Antístenes asume en muchos lugares del *Simposio* de Jenofonte el papel de Sócrates, así que es posible que estas ideas hayan pertenecido realmente al Sócrates histórico. Es seguramente cierto que a Sócrates le bastó con muy poco

²³⁷⁹ Concretamente IV 6,12.

²³⁸⁰ V. infra § IV.8.6.

²³⁸¹ V. supra § IV.4.2.

²³⁸² Xen. *Symp.* IV 34-36.

y que estuvo muy orgulloso de ello. Sin embargo, tampoco podemos olvidar las profundas influencias del cinismo en el Sócrates de Jenofonte²³⁸³. En este punto concreto, la supuesta "pobreza" de los reyes, resulta muy difícil saber si fue un pensamiento auténticamente socrático o un desarrollo posterior del cinismo. Lo más probable es que sea algo antisténico pues, al fin y al cabo, esta idea no se pone en nuestro capítulo directamente en boca de Sócrates sino como una mera contribución de Eutidemo a la argumentación principal del filósofo.

IV.8.3 LA EXISTENCIA DE LOS DIOSES (cap. IV 3)

Eutidemo es de nuevo el interlocutor de Sócrates en esta conversación, que tratará el tema de la existencia de los dioses y su favor hacia los humanos. Al contrario de lo que sucedía en el capítulo anterior, en ese caso no encontramos ningún dato histórico concreto que nos ayude a fijar la fecha dramática de nuestro texto, salvo la muy dudosa presencia de Jenofonte. Jenofonte nació en 430 y se calcula que entró en tratos con el maestro a la edad de veinte años, es decir, en 410 a.C²³⁸⁴. En torno a esa fecha deberíamos situar la acción. Eutidemo, que no llegaba a los dieciocho años de edad en 416 a.C²³⁸⁵, tendría entonces unos veintitrés años, lo que, al menos, no desentona con el contenido del capítulo.

Hagamos un breve resumen de su contenido. Según Jenofonte, Sócrates prefería enseñar a sus acompañantes la virtud y el buen juicio antes que el manejo de la oratoria o los negocios. Trataba, en fin, de

²³⁸³ V. supra § II.3.2.

²³⁸⁴ V. supra § I.3.

²³⁸⁵ Xen. *Mem.* IV 2,1 y v. supra § IV.8.2.

hacerlos juiciosos y buenos ante los dioses. Jenofonte señala que, aunque existen otros autores que han abordado este tema, él nos va a referir una conversación que él mismo tuvo ocasión de presenciar (IV 3,1-2). En cierta ocasión Sócrates planteó ante Eutidemo lo bien que han dispuesto las cosas los dioses para con los hombres. Les han dado luz, sin la cual de poco servirían los ojos, noche para descansar, estrellas para aplacar la confusión de la oscuridad y una luna que no sólo mide las horas de la noche, como el sol las del día, sino también el mes (IV 3,3-5). Unas estaciones imprescindibles para la agricultura y, por tanto para la alimentación humana, el milagro del agua que regando la tierra produce nuestros alimentos y los hace más digestivos (IV 3,6). Otro gran don es el fuego, socorro ante el frío y la sombra y colaborador imprescindible de toda industria humana (IV 3,7). A continuación el Sócrates de Jenofonte exalta la importancia de los solsticios y sus beneficios sobre la agricultura, poniéndolos en relación también con la benevolencia de los dioses para con los hombres (IV 3,8). Eutidemo objeta que una sola cosa le impide creer que los dioses existan para ocuparse de los hombres: el saber que otras especies animales disfrutaban de los mismos beneficios. Pero Sócrates le aclara que también esas especies son para el disfrute de los hombres. Las ovejas y las vacas, por ejemplo, producen leche, queso y carne. Los caballos y los asnos, una vez domesticados, son útiles para la guerra. Eutidemo se muestra de acuerdo con Sócrates pues es consciente de que hasta las especies más fuertes se someten al hombre (IV 3,9-10). El filósofo exalta entonces los sentidos, el razonamiento y la memoria que nos han otorgado los dioses para percibir las cosas bellas y útiles, y para poderlas aprender (IV 3,11). Otro excelente don es el lenguaje, que nos permite comunicarnos, y la adivinación, gracias a la cual podemos predecir el futuro. Eutidemo señala entonces las especiales

cualidades de Sócrates en este aspecto aludiendo veladamente a su genio (IV 3,12). El maestro insiste ante Eutidemo en que se ha de creer en los dioses aunque estos no se puedan ver sino sólo a través de sus obras más grandiosas. Ocurre algo parecido con el sol, tan manifiesto para todos, si uno lo intenta mirar directamente, queda ciego. Del mismo modo también el alma humana participa de lo divino y, aún a pesar de ser invisible, gobierna el hombre. No hay que desdeñar lo invisible, concluye Sócrates, sino, reconociendo en determinados acontecimientos su fuerza, honrar el espíritu divino (IV 3,13-15). Eutidemo asiente pero se turba ante el hecho de no poder corresponder a los dioses con alguna muestra de agradecimiento digna de ellos. Sócrates le tranquiliza aduciendo la más corriente respuesta de Delfos a este respecto. Según ésta, hay que dar gracias a los dioses "según manda la costumbre del pueblo" y la ley ordena honrar a los dioses en la medida en que pueda cada uno. Uno puede esperar así los mejores bienes (IV 3,16-17). Así, concluye Jenofonte, predicando Sócrates con el ejemplo, hacía a sus compañeros más piadosos virtuosos y prudentes (IV 3,18).

La conversación es larga, bien estructurada y con abundante parte dialogada. Su contenido, netamente religioso, entronca con el tema de otros capítulos de *Memorables* (especialmente la *Defensa*), *Simposio* y *Apología* donde también se aborda la supuesta religiosidad del maestro²³⁸⁶. Pero los mayores paralelos los presenta nuestra conversación con el capítulo cuatro del libro primero de *Memorables*, donde el filósofo sostiene una disputa con Aristodemo.

Analicemos las evidencias. El primer regalo de los dioses que menciona el Sócrates de Jenofonte es la existencia del sol, la luna y las

²³⁸⁶ En este sentido, v. Xen. *Mem.* I 1,2-20; I 1,6-7; I 3; I 4; Xen. *Symp.* VIII 1 y 9; Xen. *Ap.* 12 y 24.

estrellas con todas las ventajas que conllevan. En el *Simposio* de Jenofonte, Sócrates también agradece a los dioses la luz que nos envían y también la lluvia²³⁸⁷, algo de lo que en este capítulo se hablará un poco más tarde. En uno de los discursos que encontramos en la *Ciropedia*, Ciro también hará referencia indirecta a los astros al mencionar las ventajas de las estaciones sobre la agricultura²³⁸⁸. De la agricultura y su dependencia divina también hablará Sócrates en el *Económico*²³⁸⁹. El *Económico* es, en principio, una obra socrática al igual que el *Simposio*. Sabemos, por otra parte, que en la *Ciropedia* Jenofonte introdujo muchas de las ideas de Sócrates, atribuyéndolas a su Ciro²³⁹⁰ ¿podemos decir con esto que las ideas acerca de los beneficios de los astros, los solsticios y las lluvias sobre la agricultura son atribuibles realmente al Sócrates histórico? No parece probable: las ideas en este terreno sobrepasan con mucho lo esperable en el filósofo y no existen paralelos en el Sócrates de Platón. Debemos ver aquí con toda probabilidad la mano de un Jenofonte inmerso en los cuidados de la finca de Escilunte. Es harto improbable que la implicación de Sócrates con la agricultura y con los ciclos celestes que marcan sus ritmos fueran mucho más allá del disfrute de una pequeña huerta personal para garantizar su consumo. En este sentido, el límite viene marcado probablemente por lo que leemos en el capítulo siete de este mismo libro, donde se nos dice que Sócrates no recomendó el estudio

²³⁸⁷ VI 7.

²³⁸⁸ VI 2,29.

²³⁸⁹ V 18-19.

²³⁹⁰ Cf. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, pp. 26 ss.

de los fenómenos celestes más allá de su más elemental utilidad práctica²³⁹¹.

Algo parecido cabría decir de la mención de diferentes animales como regalo de los dioses para beneficiar a los hombres. Cabras, ovejas, vacas y caballos salen a colación. De estos último animales ya tuvimos ocasión de hablar anteriormente y vimos como su cita respondía a los intereses personales del autor²³⁹². Cabras, ovejas y vacas aparecen raramente en boca de Sócrates. No es probable que constituyeran ninguna preocupación central del filósofo fuera de su utilización como ejemplo o en alguna fábula de tipo esópico²³⁹³. No es descartable, sin embargo, que Sócrates dispusiera de alguna pequeña granja para su consumo personal. Al menos, así podría desprenderse de sus últimas palabras en el *Fedón*: "debemos un gallo a Asclepio"²³⁹⁴. Sin embargo, todo lo que escape de una mera ejemplificación o de la utilización de estos animales para estricta subsistencia, pertenece probablemente a Jenofonte y a sus tareas en la finca de Escilunte.

A partir de este momento nuestra conversación no es más que un mero calco de lo que pudimos leer en su momento en el capítulo cuarto del libro primero de *Memorables*. En efecto, de la agricultura y los animales de granja el Sócrates de Jenofonte pasa a reconocer los sentidos, la inteligencia, la memoria y el lenguaje humanos como don especial de los dioses. Los sentidos simplemente se mencionan como un mero eco de lo que el autor nos contó ya en la referida conversación

²³⁹¹ IV 7.4: v. infra § IV.8.7.

²³⁹² V. supra § IV.7.3.

²³⁹³ Cf. II 7.13 y v. supra § IV.6.7.

²³⁹⁴ 180A.

con Aristodemo²³⁹⁵, aunque no podemos olvidar tampoco el grado que alcanza este mismo tema en el *Simposio* de Jenofonte, en el ἀγὼν τοῦ κάλλους entre Sócrates y Critobulo²³⁹⁶. La inteligencia humana y su procedencia divina salía también a colación en aquella conversación con Aristodemo²³⁹⁷, al igual que el poder comunicativo del lenguaje²³⁹⁸ o los beneficios de la adivinación y su especial vinculación con Sócrates²³⁹⁹. Las características del genio socrático son, por otra parte, exactamente las mismas en ambos casos: la divinidad le indica al filósofo no sólo lo que debe sino también lo que no debe hacer²⁴⁰⁰.

Los dioses, según Sócrates, existen pues, aunque no se dejen ver, nos es posible contemplar sus obras. El maestro ejemplifica con el caso del alma: no se la ve y sin embargo es señora de nuestro cuerpo. Exactamente lo mismo que plantea el filósofo a Aristodemo en la referida conversación del libro primero²⁴⁰¹ y que encontramos también en la *Ciropedia*, entre los ideales socráticos que Jenofonte pone en boca de un Ciro a punto ya de morir²⁴⁰². Cuando Eutidemo se muestra confuso sobre cómo agradecer de un modo digno la cantidad de dones recibidos de los dioses, Sócrates, siguiendo las enseñanzas de

²³⁹⁵ Xen. *Mem.* I 4,5-7; I 4,11 y 12 y I 4,17; cf. también II 3,18 y II 4,7.

²³⁹⁶ V 6-7.

²³⁹⁷ Xen. *Mem.* I 4,8.

²³⁹⁸ I 4,12.

²³⁹⁹ I 4,15.

²⁴⁰⁰ Para esto v. supra § II.4.8. Cf. también *Ciropedia* I 6,46: Cambises a Ciro.

²⁴⁰¹ I 4,9-13.

²⁴⁰² Xen. *Cyr.* VIII 7,17 y 20. Cf. D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993, p. 57 n. 120 y p. 58.

Delfos, le recomienda hacer lo que marca la ley²⁴⁰³. Estamos naturalmente ante una defensa del culto oficialista que, en este caso, encuentra su paralelo en el capítulo tercero del libro primero²⁴⁰⁴. También allí como aquí se incidía en el hecho de honrar a los dioses cada uno según sus posibilidades²⁴⁰⁵.

Con todos estos datos en la mano parece que nuestra conversación no es mas que una refección posterior del autor a partir de materiales de otras conversaciones de *Memorables*²⁴⁰⁶, especialmente I 4, más o menos aderezados con datos procedentes de otros capítulos e incluso de otras obras. Esto no quiere decir que sus ideas no sean socráticas. Dejando a un lado el fuerte contenido apologético que se pueda vislumbrar en este tema, es probable que los datos referentes a la religiosidad de Sócrates puedan ser considerados históricos²⁴⁰⁷. Otras cuestiones como los supuestos conocimientos del filósofo sobre agricultura o ganadería serían más bien atribuibles, como hemos visto, a las inquietudes personales del propio Jenofonte.

²⁴⁰³ Para Sócrates y su relación con Delfos v. supra § II.4.7; § II.4.9 y § IV.8.2.

²⁴⁰⁴ I 3.1.

²⁴⁰⁵ I 3.3.

²⁴⁰⁶ Referencias de otros casos similares en § IV.5.4.

²⁴⁰⁷ Para la religiosidad de Sócrates v. supra § II.4.7.

IV.8.4 JUSTICIA Y LEY (cap. IV 4)

En este capítulo Jenofonte nos recoge una supuesta conversación de Sócrates con el sofista Hippias el Eleo, hijo de Diopites²⁴⁰⁸. En principio la conversación podría ser real desde un punto de vista histórico. Hippias aparece como interlocutor de Sócrates en tres importantes diálogos de Platón: *Protágoras*, *Hippias Mayor* e *Hippias Menor*²⁴⁰⁹. Se le menciona también en la *Apología* platónica y en el *Simposio* de Jenofonte²⁴¹⁰. No sabemos mucho de él salvo que fue bastante más joven que Protágoras y Gorgias²⁴¹¹, y probablemente por ello coetáneo del mismo Sócrates. En cuanto a la fecha dramática de la conversación poco podemos decir. Hippias, a diferencia de los demás sofistas, era un dorio, y por eso viajó más como diplomático de su ciudad a otras ciudades dorias -especialmente Esparta- que a Atenas²⁴¹². Sin embargo, sabemos que también estuvo en alguna ocasión en la ciudad de Sócrates. Una de ellas es con toda seguridad la que se nos narra en el *Protágoras* platónico, cuya fecha dramática hay que situar en 433 a.C. Otra la que recoge el *Hippias Mayor*, cuya fecha es sin embargo menos clara. En todo caso, en este diálogo se habla de la visita oficial de Gorgias a Atenas en 427 a.C. como un hecho del

²⁴⁰⁸ Suda. Para Hippias v. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. III. Cambridge, p. 280 ss. Para esta conversación es interesante W. Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*. Leipzig 1929, p. 126 ss.

²⁴⁰⁹ *Prot.* 314C; *Hipp. Mai.* 281A; *Hipp. Min.* 363C respectivamente.

²⁴¹⁰ *Plat. Ap.* 19E; *Xen. Symp.* IV 62.

²⁴¹¹ *Plat. Prot.* 317C; *Hipp. Mai.* 282DE.

²⁴¹² *Hipp. Mai.* 218B.

pasado²⁴¹³ y, dado que la presencia de Hippias en el diálogo presupone un periodo de paz, ésta podría muy bien enmarcarse entre 421 y 416 a.C, durante la Paz de Nicias. La fecha dramática del otro diálogo en que aparece Hippias, el *Hippias Menor*, es imposible de determinar. Pero, ya que Eudico aparece también como posible hospedador del sofista²⁴¹⁴, es probable que abarque el mismo periodo de tiempo que el *Hippias Mayor*.

Que nuestra conversación, de haber tenido lugar, deba situarse en este mismo intervalo temporal es más que probable. Una fecha dramática cercana al 416 a.C se muestra mucho más acorde con la acción dramática de la generalidad de *Memorables* que la anterior de 433 a.C. Además, el hecho de que Hippias se burle de Sócrates por repetir las mismas cosas que le oyó hace mucho tiempo²⁴¹⁵ podría probar que efectivamente nuestra conversación es posterior a las que se nos narran en los referidos diálogos platónicos.

Pero entremos en el contenido de este capítulo. Sócrates no ocultaba, cuenta Jenofonte, lo que a su parecer era justo: trataba en lo privado a todos según la ley y, en lo público, obedecía a todos los que ostentaban el poder de acuerdo con la legalidad, tanto en lo civil como en lo militar (IV 4,1). En una asamblea, habiéndole tocado ser presidente, no le permitió al pueblo llevar a cabo una votación ilegal (IV 4,2). Tampoco obedeció a los Treinta en sus mandatos contra la ley: se opuso tanto a detener a un ciudadano ilegalmente como a dejar de hablar con la juventud (IV 4,3). Ante la acusación de Meleto, prefirió morir de acuerdo con la ley antes que refugiarse en

²⁴¹³ *Hipp. Mai.* 282B.

²⁴¹⁴ *Hipp. Min.* 363B; 373A. Cf. *Hipp. Mai.* 286B.

²⁴¹⁵ *Xen. Mem.* IV 4.6.

subterfugios ilegales para conseguir el perdón (IV 4,4). De esto habló con muchos pero Jenofonte recuerda especialmente una conversación que mantuvo con Hippias el Eleo acerca de lo justo. Sucedió que Sócrates estaba comentando con alguien lo curioso del hecho de que, mientras para ser herrero o carpintero todo el mundo sabe dónde acudir, en cambio para ser justo nadie sabe dónde hacerlo (IV 4,5). Hippias lo oye y se mofa del filósofo con estas palabras: "todavía estás diciendo aquellas mismas cosas que yo te oí decir hace no sé cuánto tiempo..." Sócrates irónicamente afirma no sólo decir las mismas cosas sino también sobre los mismos temas, al contrario que un hombre "de saberes" como Hippias. En efecto, Hippias está orgulloso de tener siempre algo nuevo que decir (IV 4,6). Sócrates se burla de nuevo: ¿y sobre el número de letras en la palabra Σωκράτης o sobre el resultado de la suma de cinco más cinco también cambias de idea? -pregunta con sorna-. Hippias confiesa decir también sobre estos temas las mismas cosas pero no sobre lo justo, sobre lo que puede añadir nuevas cosas que nadie podrá contradecir. El filósofo no quiere perder palabra (IV 4,7-8). Pero Hippias no piensa decir nada mientras Sócrates no se comprometa a dar una definición de lo justo, pues está harto de que el filósofo se dedique a examinar a los demás sin dar su propia opinión (IV 4,9). Sócrates argumenta entonces que ha expresado siempre su opinión por medio de sus actos. En efecto, él nunca ha dado falso testimonio, ni ha denunciado a nadie, ni ha sembrado discordias. El sofista ve en estos argumentos un intento de zafarse por parte de Sócrates pues no está diciendo lo que hacen los justos sino lo que no hacen (IV 4,10-11). Pero para Sócrates no hacer injusticia es ya bastante muestra de justicia... En todo caso, en opinión del filósofo, lo que es legal es justo. Pero Hippias arguye que las leyes cambian con demasiada frecuencia como para ser tomadas en serio. Para Sócrates en

este caso sucede como con las guerras: no se puede dejar de ser fiel a la patria en la batalla por pensar que luego sobrevendrá la paz (IV 4,13-14). Además, Licurgo hizo grande a Esparta gracias a sus leyes y los mejores gobernantes son aquellos que hacen a sus conciudadanos respetar la ley (IV 4,15). Existen, continúa Sócrates, juramentos por todas partes de Grecia instando a los ciudadanos a estar de acuerdo. Este acuerdo no es para elegir el mejor coro o flautista en un certamen sino que se refiere al respeto de la ley. Donde los ciudadanos respeten la ley, allí estará el país más próspero y feliz. Sin acuerdo no se puede gobernar ni un país ni una casa (IV 4,16). Por otra parte, a un particular el respeto de la ley le garantiza los mayores honores, la victoria en los tribunales y la confianza de los demás para custodiar hijos y dinero ajenos (IV 4,17). Lo legal y lo justo, concluye Sócrates, son una misma cosa e Hipias se muestra de acuerdo con esta opinión (IV 4,18). Pero además existen leyes no escritas, el derecho natural, que, como reconoce también Hipias, han sido dadas por los dioses (IV 4,19). Honrar a los padres es una de esas leyes como también la prohibición de yacer juntos padres e hijos. Hipias discrepa de ésta última pues ha oído que existen pueblos que la incumplen. Sócrates señala que no por eso deja de ser ley y que, al contrario de lo que ocurre en los tribunales ordinarios, nadie podrá en este caso escapar del castigo que conlleva su incumplimiento. La pena es engendrar hijos malogrados (IV 4,22). Para Sócrates está claro que hay que tener hijos a tiempo, cuando los cuerpos están en flor de edad, e Hipias se muestra una vez más de acuerdo (IV 4,23). El pagar con bien a los que bien nos hacen es también otra ley divina que frecuentemente se incumple: el castigo en este caso es quedar privado de buenos amigos (IV 4,24). La conclusión de Sócrates es esperable: justas son las leyes divinas porque también a los dioses les place que la ley y lo justo sean identificados

como una misma cosa. Hippias asiente. De este modo, finaliza ya Jenofonte, Sócrates trataba de hacer más justos a los que le acompañaban (IV 4,25).

Analicemos ahora las evidencias. Todo el encabezamiento de Jenofonte previo a la parte dialogada no parece más que una mera recapitulación de lo dicho no sólo por Jenofonte sino también por Platón en diferentes lugares de sus diálogos socráticos. La lealtad de Sócrates en las campañas militares²⁴¹⁶, su negativa a condenar a los generales vencidos en la batalla de las Arginusas²⁴¹⁷, su indiferencia ante el decreto contra la libertad de discurso proclamado por los Treinta²⁴¹⁸ y su rechazo a participar en el arresto de León de Salamina²⁴¹⁹ nos son ya sobradamente conocidos. Muchos de estos episodios están narrados con mucho mayor detalle en Platón que en Jenofonte, lo que viene a confirmar que Jenofonte leyó a Platón y que confía en que sus lectores hayan podido hacer lo mismo.

No nos puede extrañar entonces demasiado que este modo de actuar de Jenofonte invada también el comienzo de la conversación de Sócrates con Hippias. En efecto, como ya señalamos en su momento, existen claros paralelismos entre algunos puntos de esta conversación y ciertos diálogos de Platón que no se dan, sin embargo, con el resto de la obra socrática de Jenofonte. En la *Apología* platónica Sócrates rechaza, como aquí, la idea de ser absuelto por medio de tretas o

²⁴¹⁶ Plat. *Ap.* 28D; *Symp.* 220A-221C; *Lach.* 181A; *Charm.* 153A.

²⁴¹⁷ Xen. *Mem.* I 1,18; *Hell.* I 7,15; Plat. *Ap.* 32B; *Gorg.* 473E.

²⁴¹⁸ Xen. *Mem.* I 2, 32-38.

²⁴¹⁹ Plat. *Ap.* 32C; *Epist.* VII 324D; cf. Xen. *Hell.* II 3,39.

recursos ajenos a la ley²⁴²⁰. Sócrates reprocha a Hippias el cambiar continuamente de opinión como lo hará con Calicles en el *Gorgias*²⁴²¹. Hippias a su vez critica a Sócrates por no comprometerse a dar una definición sobre lo justo, lo mismo que Trasímaco en la *República*²⁴²². Lo más sorprendente, en todo caso, es que Jenofonte parece no querer disimular lo que han sido en estos puntos sus fuentes de inspiración cuando afirma que el filósofo sobre lo justo habló en otras muchas ocasiones²⁴²³. Pero una vez que nuestro autor ha hecho un rápido repaso a los acontecimientos fundamentales dentro de la vida de Sócrates, la conversación con Hippias comienza por derroteros completamente distintos. El Sócrates de Jenofonte otorga a Hippias el apelativo de πολυμάθης, y con toda justicia: Hippias no sólo se dedicó a la "filosofía" sino a disciplinas tan diversas como la astronomía, la geometría, aritmética, gramática, métrica, música, etc²⁴²⁴. Hippias, en contraste con Sócrates, intenta siempre incorporar alguna idea nueva a su pensamiento científico. En este caso tiene algunas ideas nuevas sobre lo justo que, según él, nadie podrá contradecir. Esto nos recuerda a sus palabras en el *Hippias Minor*, cuando afirma que nunca ha encontrado a nadie superior a él en algo²⁴²⁵. El filósofo se burla de estos cambios de opinión, preguntándole si ha cambiado el número de letras en la

²⁴²⁰ Plat. Ap. 34C ss.

²⁴²¹ 490E-491A.

²⁴²² 336CD.

²⁴²³ En efecto, el tema de "lo justo" aparece también en varios diálogos platónicos. Para las referencias v. supra § IV.8.2.

²⁴²⁴ Cf. Xen. Symp. IV 62; Plat. Prot. 315C; 318C; Hipp. Mai. 285 C-E.

²⁴²⁵ 364A.

palabra Σωκράτης o si cinco más cinco ya no son diez. Estas chanzas de Sócrates podrían estar dirigidas a Hipias en su calidad de experto gramático y metricista²⁴²⁶ o, más probablemente, en su calidad de excelente matemático. En efecto, sabemos que el sofista destacó en este campo gracias a su descubrimiento de la curva *quadratrix* o τετραγωνίζουσα, útil para la cuadratura del círculo²⁴²⁷. Pero los ecos de la vida e investigaciones de Hipias no terminan aquí. Poco después Sócrates, en su defensa de las leyes, sacará a colación los avances en este sentido realizados por Licurgo. Aunque Sócrates mencionó en otros lugares a Licurgo, sabemos que Hipias admiró especialmente el talento de este gobernante espartano²⁴²⁸, por lo que no nos puede extrañar que en esta ocasión el sofista se muestre especialmente de acuerdo con el filósofo. Pasada más de media conversación, Sócrates trata de demostrar el origen divino de la ley que previene contra las relaciones incestuosas²⁴²⁹. La condena, a su juicio, es el traer al mundo hijos malogrados. Pero a continuación el filósofo de una manera extraña pone esto en relación con la necesidad de tener hijos cuando los cuerpos están en flor de edad. En esto, tal vez no sea excesivamente aventurado ver una alusión a las circunstancias familiares de Hipias. En efecto, sabemos que una hija del sofista, Platana, se casó ya viuda con

²⁴²⁶ Cf. *Hipp. Mai.* 285D.

²⁴²⁷ *Procl. Eucl.* pp. 272 y 356 Friedländer.

²⁴²⁸ 86 B 11 DK.

²⁴²⁹ Esta es una de las primeras alusiones que encontramos en la Literatura griega alusivas al "derecho natural". Para este tema cf. W. Gemoll, "Xenophon und das Völkerrecht". *Berliner Philologische Wochenschrift* 41 (1921) 236-239.

el orador Isócrates cuando éste era bastante mayor²⁴³⁰. Platana tenía entonces tres hijos y no tenemos noticias de que, fruto de su nuevo matrimonio, diera a luz ningún hijo más. Si es esto cierto, estaríamos ante un *vaticinium post eventum* del Sócrates de Jenofonte, parecido al que ya observamos con respecto al futuro del hijo de su acusador Ánito²⁴³¹. Isócrates nació en 436 a.C. así que es imposible que Sócrates presenciara su boda con Platana. Este hecho pondría en tela de juicio la historicidad de toda la conversación. El Sócrates de Jenofonte no estaría aludiendo a las circunstancias personales de Hippias porque las conociera y fueran las propias de su época sino porque Jenofonte las habría puesto en su boca como fruto de las lecturas y experiencias posteriores del autor.

El capítulo se cierra como empezó, es decir, con un rapidísimo resumen de puntos de la doctrina socrática ya esgrimidos en otros lugares de *Memorables*. La única diferencia es precisamente ésta, la de no contar con paralelos dentro de los diálogos de Platón. Estamos en cualquier caso ante una clara muestra de *Ringkomposition*. Así, cuando Sócrates habla de las ventajas para un pueblo que se derivan de la existencia de acuerdo, nos recuerda a las palabras que dirige a Critobulo en el libro II de *Memorables*²⁴³². Poco después el filósofo presenta al hombre respetuoso de la ley como máximo garante de la custodia de hijos y bienes ajenos. Poco más o menos lo mismo nos refiere Sócrates en el libro I, sólo que allí opta por el defensor de la

²⁴³⁰ 86 A 3 DK.

²⁴³¹ Xen. Ap. 30; v. supra § II.4.6.

²⁴³² Concretamente II 6,21-27.

ἐγκράτεια²⁴³³. La ley natural de honrar a los padres sale a colación como aquí también en la conversación de Sócrates con su hijo Lamprocles en el libro II²⁴³⁴. La norma sagrada de pagar con bien a quien bien nos hace preside el espíritu de las conversaciones del filósofo con Eutero, Critón y Diodoro sobre el valor de una buena amistad, todas también en el libro II de *Memorables*²⁴³⁵.

A modo de conclusión posemos decir que es muy probable que las ideas que Jenofonte vierte en esta conversación sean plenamente socráticas, aunque el diálogo en sí seguramente nunca tuviera lugar.

IV.8.5 LA ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ CAMINO DE VIRTUD (cap. IV 5)

El capítulo cinco recoge otra conversación de Sócrates con Eutidemo, en la que el filósofo hará una exaltación sin rodeos de las virtudes derivadas del autocontrol y de la continencia.

Jenofonte empieza el capítulo declarando que Sócrates hacía mejores en sus actuaciones a los que con él andaban. Según el autor, el filósofo consideraba el autodomínio como una cualidad inexcusable para cualquiera que quisiera emprender una acción noble y, por eso, era el primero en practicarla y enseñarla (IV 5,1). Persiguiendo esto, una vez preguntó a Eutidemo si conocía alguna posesión más magnífica para un hombre o un pueblo que su libertad. Tras la negativa del muchacho, Sócrates plantea si es libre el servidor de los placeres corporales. El filósofo coincide con Eutidemo en este planteamiento: el que tenga algún impedimento para realizar lo mejor, ése es un esclavo

²⁴³³ I 5,2.

²⁴³⁴ Especialmente II 2,13-14.

²⁴³⁵ II 8-10.

(IV 5,2-3). En cualquier caso, Eutidemo tiene claro que el más esclavizado es aquel que sirve a peores amos, por eso el carente de autocontrol viene a ser el peor siervo (IV 5,4-5). Otra terrible consecuencia de la carencia de autodomínio es la renuncia implícita a la inteligencia que conlleva. El hombre esclavo de los deleites se ve forzado a perseguir éstos y a preferirlos en lugar de lo que sabe a ciencia cierta que es mejor (IV 5,6). Algo parecido cabe decir con respecto a la prudencia y el buen juicio: para Sócrates, las obras contrarias a la prudencia son directo resultado de la incontinencia, pues es ésta la que impide cuidarse de lo que conviene (IV 5,7). El dominio de uno mismo traerá, por otra parte, los mejores bienes. Y es que, mientras que la incontinencia no conlleva los placeres que se buscan, el autodomínio nos lleva en cambio paradójicamente a éstos. Ante la sorpresa de Eutidemo, el filósofo demuestra cómo el verdadero placer llega tras haber ansiado mucho una cosa y, sin embargo, haber resistido sin ella: así se disfruta del comer, del beber, del amor o del sueño... (IV 5,8-9). Los continentes gozan también con el estudio de los medios que permiten gobernar bien el cuerpo y la casa de uno, ser útil a los amigos y a la patria y vencer a los enemigos (IV 5,10). Eutidemo piensa que Sócrates no cree posible que en un hombre sin control se de algún tipo de virtud. Y es que el maestro a un hombre así lo pone al nivel de las cabezas de ganado, animales incapaces de distinguir lo importante (IV 5,11). Jenofonte termina afirmando que así Sócrates hacía a los hombres más capaces para discernir y dialogar. Pues el filósofo decía que dialogar se decía en griego *διαλέγεσθαι*, de los que se juntan a reflexionar discerniendo y distinguiendo, es decir, *διαλέγοντες*, las cosas en sus géneros y clases. Y así, dedicándose a esto, hacía a los hombres mejores, bien aptos para el gobierno, la dialéctica y el diálogo (IV 5,12).

El capítulo parece ser un resumen o una reexposición sobre todo lo dicho anteriormente acerca de la ἐγκράτεια. Jenofonte ya alabó las excelencias del maestro respecto a esta actitud en su *Defensa*²⁴³⁶ e incluso nos expuso una conversación que él mismo mantuvo con filósofo en el capítulo tres del libro primero²⁴³⁷. Sin embargo, los mayores paralelos con esta conversación los encontramos en el capítulo quinto de ese mismo libro, en una conversación socrática que más bien es un monólogo sin oyentes conocidos. La idea de que no se puede confiar en alguien esclavo del placer²⁴³⁸, de que el dominio de sí mismo es cimiento de virtud²⁴³⁹ o de que el peor esclavo es aquel que sirve a peores amos²⁴⁴⁰ aparecen en ese capítulo y en orden parecido al de nuestra conversación.

Por otra parte, la aserción de que no hay mayor bien para un pueblo que su libertad, nos recuerda mucho al diálogo que Sócrates mantiene con Aristipo en el libro segundo, donde se viene a afirmar precisamente esto mismo²⁴⁴¹. Allí Sócrates resalta también ante el hedonista las virtudes de la ἐγκράτεια, es decir de la continencia y resistencia ante manjares, bebida, sexo, esfuerzos, fatigas, etc²⁴⁴².

²⁴³⁶ Xen. *Mem.* I 2,1.

²⁴³⁷ Concretamente I 3,8-15.

²⁴³⁸ I 5,1

²⁴³⁹ I 5,4.

²⁴⁴⁰ I 5,5.

²⁴⁴¹ II 1,10.

²⁴⁴² II 1,1 ss.

Compara, de igual modo, al carente de ἐγκράτεια con las bestias²⁴⁴³, señala como principal meta del temperante el ser útil a los amigos y a la patria²⁴⁴⁴ y ve en el saciarse, después de haber ansiado mucho, la clave de la auténtica felicidad²⁴⁴⁵.

En términos más generales, es también posible extraer de nuestro texto alusiones más o menos veladas al comportamiento del joven Alcibíades. En efecto, los pasajes de nuestra conversación referentes a la ruina de la inteligencia, de la prudencia y el buen juicio a causa de un cultivo desmesurado de los placeres parecen cuadrar bastante bien con los vicios que atribuye Jenofonte al joven en su *Defensa*²⁴⁴⁶.

El autor cierra la conversación de un modo bastante extraño, haciendo alusión a la capacidad de Sócrates para enseñar a discurrir y dialogar. Es uno de los poquísimos lugares de la obra socrática de Jenofonte donde el autor hace referencia expresa a la capacidad dialéctica del filósofo, y por ello se ha querido ver en ello una clara influencia platónica²⁴⁴⁷: En efecto, Jenofonte no llegó nunca tan lejos en este sentido.

En definitiva, se puede decir que el grueso de la conversación podría muy bien haber sido compuesto a partir de retazos de otras anteriores, lo que no es ninguna excepción dentro de las *Memorables* de Jenofonte²⁴⁴⁸. La novedad estriba en que, al contrario que en otras

²⁴⁴³ II 1.4.

²⁴⁴⁴ II 1.19.

²⁴⁴⁵ II 1.33.

²⁴⁴⁶ Cf. Xen. *Mem.* I 2,18; 24-30.

²⁴⁴⁷ V. supra § IV.3.2.

²⁴⁴⁸ Para referencias de otros casos v. supra § IV.5.4.

ocasiones, esta vez ni siquiera podemos confirmar de esta manera la socraticidad de las ideas que Jenofonte nos ha vertido en esta conversación. En efecto, la mayoría de los paralelos que hemos señalado se encuentran también en capítulos claramente sospechosos, bien por haber sufrido influencias externas (es el caso de la ἐγκράτεια antisténica)²⁴⁴⁹, bien por haber sido compuestas *a posteriori* (como ocurre con la doctrina de Aristipo)²⁴⁵⁰, bien por su carácter claramente apologético (la defensa del filósofo ante las culpas de Alcibíades)²⁴⁵¹. No encontramos, por lo demás, ningún referente histórico concreto. A la mención de Eutidemo no debemos otorgarle demasiada credibilidad, toda vez que sabemos que este nombre fue utilizado por nuestro autor como una especie de interlocutor comodín en conversaciones de muy diferente signo²⁴⁵². En todo caso su presencia nos obliga a postular una fecha dramática posterior al 416 a.C.²⁴⁵³.

IV.8.6 A LA BÚSQUEDA DE DEFINICIONES (cap. IV 6)

Este es uno de los casos donde se hace más patente nuestra arbitraria división del texto de *Memorables* en capítulos. Jenofonte comienza exactamente donde acabo el anterior capítulo, es decir,

²⁴⁴⁹ V. supra § II.3.2 y § IV.3.1 para Antístenes y los cínicos.

²⁴⁵⁰ V. supra § IV.6.1.

²⁴⁵¹ En contra de las acusaciones vertidas por Polícrates

²⁴⁵² Aparece en IV 2; IV 3; IV 6 y en varias de ellas se intuye claramente la figura de Alcibíades, v. supra § IV.2.

²⁴⁵³ V. supra § IV.8.2.

exaltando la capacidad de Sócrates para hacer a sus acompañantes mejores en el arte de la dialéctica. El elegido en este caso concreto para ello es también Eutidemo.

Cuenta Jenofonte que, según el filósofo, sólo el que supiera lo que es cada cosa podría explicárselo a los demás. Por ello, él mismo no dejaba de investigar, evitando de esta manera caer en el error y hacer caer con él a los demás. Andaba así a la búsqueda de definiciones (IV 6,1). Acerca de la piedad preguntaba: "dime, Eutidemo, ¿qué crees tú que es un hombre piadoso? El que honra a los dioses, respondía el muchacho ¿De cualquier manera?, continuaba Sócrates. Y Eutidemo: No, el que lo hace de acuerdo con la ley (IV 6,2). De esta forma transcurre la conversación de Sócrates con el muchacho hasta que llegan a la conclusión de que sólo el que conozca la ley respecto de los dioses será un hombre piadoso (IV 6,3-4). Algo parecido sucede con los hombres, la ley ha de presidir sus relaciones y sólo el que trate a los demás de acuerdo con la ley podrá considerarse justo (IV 6,5-6). Por lo que toca a la sabiduría, el filósofo afirma que solamente uno es sabio acerca de lo que entiende; y, como es imposible entender de todo, sólo se podrá ser sabio en algo, concretamente en aquello que se entiende (IV 6,7). A continuación Sócrates se pregunta qué es lo útil. Una determinada cosa puede ser útil para unos e inconveniente para otros pero, dado que nada es mejor que lo útil, lo útil siempre será bueno para aquél que realmente le resulte útil (IV 6,8). Algo parecido cabe decir respecto a la hermosura. Un cuerpo, una vasija o un mueble es hermoso según su fin y sólo para ese fin. Por tanto, algo que sea útil será hermoso con respecto al fin para que es útil (IV 6,9). La valentía es también bella por cuanto es útil para cosas importantes: valientes son sólo aquellos que conocen a qué peligros se enfrentan pues, si no, cualquier loco sería valiente. Únicamente son valientes los capaces de

lidar con los peligros (IV 6,10). Los buenos ante el peligro actúan como se debe actuar y los malos lo creen también porque están cegados por el error. El cobarde es, por tanto, aquel que no se enfrenta adecuadamente con el peligro por estar confundido por el error (IV 6,11). Sócrates continúa su argumentación ante Eutidemo haciendo un estudio de los diferentes sistemas políticos existentes. Monarquía es la forma de gobierno cuyas leyes emanan del consentimiento del pueblo, la dictadura se rige no por las leyes sino por la voluntad del tirano. La aristocracia cuenta entre sus gobernantes a los elegidos según la ley, en la plutocracia se escoge a los gobernantes por su nivel económico, y el sistema político donde cualquiera puede ser elegido es la democracia (IV 6,12). Jenofonte rompe de nuevo el hilo argumental para mostrar la noción de principio básico, según la cual Sócrates construía toda discusión. Según el autor, si alguien planteaba ante Sócrates que tal ciudadano era mejor que tal otro, el maestro se dedicaba primero a definir la acción que mejor caracteriza a un buen ciudadano con los criterios más exactos posibles. Así, por ejemplo, el mejor ciudadano en la guerra será aquel que mejor venza al enemigo, etc. De este modo seguía la argumentación paso a paso convenciendo a cualquiera que le escuchara (IV 6,13-15).

Jenofonte comienza el capítulo exaltando la capacidad de Sócrates para la dialéctica y termina de igual modo, en clara composición anular. El interlocutor es de nuevo Eutidemo, que ya apareció en capítulos anteriores sobre muy diversos temas²⁴⁵⁴. A estas alturas no sería descartable su utilización como interlocutor comodín, tal como vimos en el capítulo anterior. En efecto, el capítulo aparece como una mera sucesión de ideas más o menos coherente pero sin ninguna

²⁴⁵⁴ Xen. *Mem.* IV 2; IV 3; IV 5.

novedad destacable y, por otra parte, no se nos dan datos históricos concretos que nos ayuden a fechar la acción dramática del diálogo, lo que ya de por sí es sospechoso de inautenticidad. En todo caso, en principio, la presencia de Eutidemo nos obliga a postular una fecha posterior a 416 a.C.²⁴⁵⁵.

Pero centrémonos ahora en el contenido de la conversación. Las ideas que Jenofonte vierte en este capítulo y al final del anterior sobre el proceso dialéctico utilizado por Sócrates contrastan fuertemente, como ya hemos dicho, con la simplicidad con que, en general, se abordan otras cuestiones. Al tratar las posibles fuentes de Jenofonte, en el apartado dedicado a Platón, ya comentamos las posibles influencias que nuestro autor podía haber experimentado procedentes sobre todo del *Fedro*, pero también de la *República* y el *Fedón*²⁴⁵⁶. En este tema Jenofonte no debe ser, por tanto, considerado como una fuente de primera mano, aunque probablemente en sus opiniones haya mucho del Sócrates histórico. En todo caso, si prescindimos del apartado teórico, del establecimiento de definiciones por parte del Sócrates de Jenofonte tenemos abundantes ejemplos en *Memorables*²⁴⁵⁷, al igual que de la argumentación paso a paso²⁴⁵⁸, del valor concedido por el filósofo al lenguaje²⁴⁵⁹ o de su capacidad de refutación²⁴⁶⁰. Que Sócrates

²⁴⁵⁵ V. supra § IV.8.2.

²⁴⁵⁶ V. supra § IV.3.2.

²⁴⁵⁷ III 9; v. supra § IV.7.9.

²⁴⁵⁸ IV 2; v. supra § IV.8.2.

²⁴⁵⁹ IV 3; v. supra § IV.8.3.

²⁴⁶⁰ I 4,1; III 8; IV 8,11 y v. supra § IV.5.2 y § IV.7.8.

realmente practicó este método se ve confirmado no sólo por el testimonio platónico sino también por el de Aristóteles²⁴⁶¹.

La definición de piedad como honrar a los dioses de acuerdo con las leyes aparece mucho más en el Sócrates de Jenofonte²⁴⁶² que en el de Platón, donde en principio sólo se encuentra vagamente formulada en la *República*²⁴⁶³. Pero, según el Sócrates jenofónico, la ley no sólo debe presidir las relaciones de los hombres con los dioses sino también entre los humanos. Este pensamiento se transluce claramente en el capítulo IV de este mismo libro de *Memorables*²⁴⁶⁴; en él Sócrates renuncia a defenderse mediante artificios ilegales durante su juicio por ser fiel a esta idea²⁴⁶⁵. En esto se ha señalado con razón un claro influjo platónico en nuestro autor, esta vez procedente de la *Apología*²⁴⁶⁶. A idéntico pensamiento responde también la actitud del Sócrates platónico en el *Critón*, cuando se opone por respeto a la legalidad a salir de prisión con ayuda de sus amigos²⁴⁶⁷. De este

²⁴⁶¹ Búsqueda de definiciones *Metaph.* 987 b 1-6; 1086 a 37-b5; discursos inductivos-deductivos *Metaph.* 1078 b 17-32. Para el método socrático desde una perspectiva filosófica es interesante G. Vlastos, *Socratic Studies*. Cambridge 1994, pp. 1-29 y especialmente 14-17 para el Sócrates de Jenofonte.

²⁴⁶² *Mem.* I 1.2-20; I 3; IV 3.16-17; *Ap.* 11 y 24.

²⁴⁶³ V. supra § IV.5.1.

²⁴⁶⁴ Cf. concretamente IV 4.16.

²⁴⁶⁵ *Xen. Mem.* IV 4.3

²⁴⁶⁶ Cf. *Plat. Ap.* 34C ss. V. supra § IV.8.4.

²⁴⁶⁷ *Passim* pero cf. especialmente 50A ss.

mismo hecho tenemos también un leve eco en la *Apología* de Jenofonte²⁴⁶⁸.

La equivalencia entre justicia y legalidad es el siguiente tópico tratado por el filósofo en esta conversación. Aparte de que también aparece formulado como tal en el capítulo cuarto de este mismo libro de *Memorables*²⁴⁶⁹, el comportamiento del filósofo en el proceso abierto ilegalmente contra los generales de Arginusas o su negativa a participar en el arresto ilegal de León de Salamina²⁴⁷⁰, aduciendo en ambos casos razones de justicia, prueban su veracidad histórica.

Valientes son sólo, a ojos de Sócrates, los conocedores de los peligros pues, si no, todos los locos serían valientes. Esta idea es una constante en el pensamiento del Sócrates de Platón, apareciendo formulada sobre todo en *Protágoras*, *Laques* y *Menón*. Sin embargo, también es claramente reconocida por el filósofo en otros lugares de *Memorables*, viéndose confirmada igualmente por Aristóteles²⁴⁷¹. Puesto que la valentía es sabiduría, continúa Sócrates con su argumentación, el cobarde solo podrá serlo por desconocimiento, al verse influido por el error, pues nadie que sepa actuar bien actuará mal. Este mismo desarrollo ideológico aparece también en el libro tres de *Memorables*, contando con claros paralelos en *Protágoras*, *Gorgias* y *Menón*. La historicidad de este planteamiento está también confirmada por Aristóteles²⁴⁷².

²⁴⁶⁸ 23.

²⁴⁶⁹ Cf. concretamente IV 4,13.

²⁴⁷⁰ Para ambas cosas v. supra § IV.4.2.

²⁴⁷¹ V. supra § IV.7.9.

²⁴⁷² V. supra § IV.7.9.

La identificación de lo bueno con lo hermoso y de ambas cosas con lo útil está también bien documentada en toda la obra socrática de Jenofonte pero, sobre todo, en la conversación con Aristipo de *Memorables* y en el ἀγών τοῦ κάλλους del *Simposio*²⁴⁷³. El testimonio de Jenofonte se ve confirmado también por dos obras platónicas: el *Protágoras* y el *Hippias Mayor*²⁴⁷⁴. Es improbable, sin embargo, que Jenofonte se basara simplemente en éstos diálogos dada la importancia y extensión que nuestro autor concede al tema.

Antes de cerrar el capítulo con una vuelta al análisis del método dialéctico, Sócrates hace un rápido repaso de los sistemas políticos existentes, decantándose claramente por la Monarquía, que, como sabemos, era el modo de gobierno imperante en Esparta. Una exposición tan clara de los sistemas políticos no se lleva a cabo tan claramente en ningún diálogo socrático, ni de Jenofonte ni de Platón. Sólo lo encontramos, en cambio, en una obra mas tardía de este último autor: las *Leyes*. No estamos pues en condiciones de garantizar la socraticidad de este último planteamiento de nuestra conversación, aunque es probable que haya también mucho de socrático en las *Leyes*. El filolaconismo de Sócrates es de sobra conocido y con toda seguridad histórico²⁴⁷⁵.

IV.8.7 LA INUTILIDAD DE LA CIENCIA (cap. IV 7)

Hemos llegado al capítulo final de *Memorables* ya que IV 8 no es más que un escuetísimo resumen de la *Apología* que no analizaremos

²⁴⁷³ III 8 y V 5 respectivamente. Cf. supra § IV.7.8 y § III.4.1.

²⁴⁷⁴ V. supra § IV.7.8.

²⁴⁷⁵ V. supra § IV.4.2.

por haber sido ya tratado en toda su extensión con anterioridad²⁴⁷⁶. En todo caso, tal vez cabría señalar la clara composición anular que presenta las *Memorables*, al terminar de modo prácticamente paralelo a como comenzaron, es decir, con la defensa del filósofo ante el panfleto de Polícrates.

Jenofonte nos va a contar en IV 7 las opiniones del filósofo sobre algunas de las principales doctrinas físicas más de boga en su tiempo. El autor no ha escogido, por tanto, esta vez la forma dialogada sino que preferirá actuar como narrador hablándonos de Sócrates en tercera persona. Este recurso no es nuevo en *Memorables* pues ya tuvimos ocasión de verlo en otros capítulos como I 3, II 4, III 9, III 13, III 14 y IV 1. Las ideas, por tanto, podrán ser socráticas pero es obvio que estamos ante un armazón netamente jenofónico. Como dato para establecer la cronología de tales ideas socráticas sólo encontramos en el texto una vaga alusión al juicio de Anaxágoras. Anaxágoras fue condenado por impiedad en Atenas alrededor de 430 a.C.²⁴⁷⁷, así que estos postulados tienen que ser posteriores a esa fecha. Sócrates aparentemente todavía no intuye ni siquiera su proceso, lo que indica que estamos aún bastante lejos de 399 a.C. En cualquier caso, esta conclusión debe tomarse con las debidas precauciones ya que con toda seguridad estamos ante un escrito de Jenofonte reelaborado *a posteriori* con claras intenciones apologéticas.

Hagamos ahora un breve resumen del contenido del capítulo. Según Jenofonte, nadie se esforzaba más que Sócrates en averiguar

²⁴⁷⁶ V. supra § IV.2 y § II.

²⁴⁷⁷ La fecha del juicio de Anaxágoras se discute mucho. Hemos cogido ésta como la más probable. Cf. M. Montuori, *Socrates an approach*. Amsterdam 1988, p. 147 ss.

para qué estaba mayor capacitado cada uno. Así, respecto a las materias que debe conocer todo hombre de pro, si estaba en su mano, él mismo se las enseñaba y, si no, les mandaba consultar con un experto (IV 7,1). Para Sócrates, de Geometría bastaba con saber lo preciso para medir un terreno que se quisiera comprar o vender. El estudio de las figuras difíciles, en cambio, aun siendo él experto en ello, no lo recomendaba pues, a su juicio, era inútil y el tiempo que precisaba podía privar a un hombre de estudios mucho más provechosos (IV 7,2-3). Lo mismo pensaba de la Astronomía. Bastaba, según él, con poder distinguir las horas y las estaciones del año para poder cazar y navegar. Para el filósofo, por tanto, no tenía ningún interés conocer los planetas y sus órbitas pues, aunque él sabía también de esto, el tiempo que exigía podía aprovecharse mejor en quehaceres más útiles (IV 7,5-6). Y es que, a ojos de Sócrates, no convenía demasiado meditar acerca de los fenómenos celestes que son incumbencia directa de la divinidad, si no se quería correr peligro de volverse loco o de ser llevado a juicio como Anaxágoras. El filósofo discrepa, por otra parte, de algunas importantes teorías de este sabio, como aquella que postulaba que Sol y fuego eran una misma cosa. En efecto, el fuego puede contemplarse mientras que el Sol quema los ojos; el Sol oscurece la piel, el fuego, no; las plantas no pueden vivir sin el Sol mientras que con el fuego perecen... Igualmente absurda es la afirmación anaxagórica de que el Sol no es más que una piedra incandescente pues, constataba el filósofo, las piedras puestas al fuego no resplandecen (IV 7,7-8). El maestro aconsejaba también estudiar los números pero sólo hasta donde su utilidad lo hiciera conveniente (IV 7,8). Animaba igualmente a sus seguidores a preocuparse por la salud del cuerpo, observando qué comida bebida o ejercicio le sentaban bien. A su juicio, quien siguiera este consejo, se convertiría en el mejor médico de sí mismo (IV 7,9).

Jenofonte termina advirtiendo que Sócrates, en todo aquello que sobrepasaba la sabiduría humana, recomendaba encomendarse a la adivinación, en la certeza de que aquel que conociera las señales de los dioses nunca se vería privado de su consejo (IV 7,10).

Analicemos ahora el contenido del texto. Lo primero que afirma Jenofonte es que nadie sabía mejor que Sócrates para qué estaba más capacitado cada uno. En principio, este planteamiento es históricamente cierto. Especialmente significativas en este punto son tal vez las conversaciones con Glaucón, Eutidemo y Cármides, que tuvimos ocasión de analizar en el libro tercero y cuarto de *Memorables*²⁴⁷⁸. En ellas Sócrates disuadía de entrar en política a Glaucón y Eutidemo por no considerarlos suficientemente capacitados para desempeñar un cargo público; con Cármides, en cambio, esta disuasión se tornaba en incitación y convencimiento dada su probada competencia. Aparte de estos tres ejemplos especialmente significativos, lo cierto es que el filósofo se pasa toda la obra socrática de Jenofonte y Platón examinando y poniendo a prueba las capacidades teóricas de los demás: pensaba, al parecer, que los mayores males le vienen al hombre precisamente por no saber medir sus propias capacidades²⁴⁷⁹.

Jenofonte continúa el capítulo afirmando que Sócrates, de aquellas materias que juzgaba convenientes, enseñaba lo que podía pero que, cuando algo le superaba, aconsejaba recurrir a las enseñanzas de un experto. En principio, con todos los datos disponibles, no cabe dudar de dicha aseveración. Efectivamente, por el *Laques* de Platón sabemos que una vez Sócrates animó a Nicias a contratar los servicios del

²⁴⁷⁸ III 6; IV 2 y III 7 respectivamente. V. supra § IV.7.6; § IV.8.2 y § IV.7.7.

²⁴⁷⁹ Cf. Xen. *Mem.* IV 2,26.

músico Damón como educador de su hijo²⁴⁸⁰. Las *Memorables* nos brindan otro ejemplo de este comportamiento cuando, en el libro tercero, el filósofo anima irónicamente a un muchacho a acudir a las clases de un experto en temas militares llamado Dionisodoro²⁴⁸¹. Y es que el Sócrates de Jenofonte siempre defendió la necesidad de maestros competentes para aprender cualquier cosa²⁴⁸². Este modo de actuar de Sócrates parece, por tanto, histórico.

La primera disciplina cuyo conocimiento en exceso condenó el filósofo fue, según Jenofonte, la Geometría. Un Sócrates versado en Geometría nos lo ha presentado Aristófanes en las *Nubes*²⁴⁸³, aunque se han creído ver en el hondos influencias exteriores provenientes del campo de la sofística²⁴⁸⁴. Con más credibilidad, en principio, aparece Sócrates en la *República* y el *Menón* de Platón mostrando sus conocimientos en estos temas²⁴⁸⁵. Sin embargo, no podemos olvidar que tanto la *República* como el *Menón* fueron escritos tras el primer viaje de Platón a Sicilia en 389 a.C. Fue precisamente en este viaje donde el fundador de la Academia entró en contacto con los principales representantes del movimiento pitagórico, el origen claro de algunas tesis que salen a colación en estos diálogos como la importancia del

²⁴⁸⁰ 180D.

²⁴⁸¹ III 1.

²⁴⁸² Xen. *Mem.* IV 2,2.

²⁴⁸³ 177 s.; 202 s.

²⁴⁸⁴ F. Souto, "La figura de Sócrates en la comedia ateniense" en A. López Eire (ed.), *Sociedad política y literatura. Comedia griega antigua*. Salamanca 1997, p. 339 ss.

²⁴⁸⁵ *Resp.* 526DE; *Men.* 82B ss.

número, la reencarnación o la inmortalidad²⁴⁸⁶. El Sócrates geómetra de la *República* y el *Menón* es, por tanto, más platónico que socrático y está hondamente influido por el pitagorismo científico. No se puede descartar, además, que, tras los amplios conocimientos de Sócrates, se escondan en realidad el resultado de las clases del geómetra y matemático Teodoro a Platón. En efecto, aunque Sócrates aparece hablando con Teodoro por ejemplo en el *Teeteto*²⁴⁸⁷ y el Sócrates de Jenofonte también lo menciona²⁴⁸⁸, este matemático y geómetra fue realmente maestro de Platón, como lo demuestra la posterior visita del fundador de la Academia a la patria de éste, Cirene²⁴⁸⁹. Es muy probable, por ello, que sea Jenofonte el que nos esté dando la información sobre los conocimientos de Sócrates en Geometría en su justa medida. Sócrates pudo saber Geometría pero nunca debió consagrarse por entero a ella ni utilizarla de un modo tan amplio y explícito en sus enseñanzas posteriores. Los excesos del Sócrates de Aristófanes en *Nubes* y los plantamientos en este terreno del filósofo en la *República* y *Menón* sobrepasan con toda seguridad los límites históricos.

El Sócrates de Jenofonte en este capítulo también condena la excesiva dedicación al estudio de la Astronomía, mostrándose en esto enteramente coherente con lo que leemos en el resto de *Memorables*. En efecto, en la *Defensa*, sostiene que cualquier conocimiento de estos temas es inconveniente salvo en la medida en que esté justificado por

²⁴⁸⁶ Cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Vol. III. Cambridge 1969. p. 421 n. 2 y Vol. IV. Cambridge 1975, p. 236; 349 ss.; 254 ss.

²⁴⁸⁷ 143CD.

²⁴⁸⁸ *Mem.* IV 2,10.

²⁴⁸⁹ D. L. III 6.

una inmediata utilidad práctica, como el control del clima, las estaciones, las lluvias, etc²⁴⁹⁰. Lo mismo viene a afirmar en el capítulo tres del libro cuarto, sólo que allí volcándose mucho más en las consecuencias de estos fenómenos celestes sobre la agricultura²⁴⁹¹. El Sócrates de la *República* se muestra esta vez enteramente coincidente con el de Jenofonte al condenar también el estudio de la Astronomía excepto en sus vertientes más prácticas²⁴⁹². El único tono discordante lo ofrece, de nuevo, Aristófanes en *Nubes*²⁴⁹³, aunque probablemente, como en el caso anterior, Sócrates esté representando en esta comedia toda la sabiduría sofística de la época²⁴⁹⁴.

Sócrates no recomendaba el estudio de la Astronomía pero, según Jenofonte, poseía importantes conocimientos en este sentido. Esta afirmación, aunque parezca paradójica, tiene todos los visos de ser cierta. Sócrates confiesa en el *Fedón* que en su juventud intentó encontrar algunas soluciones en el estudio de la Física. Así, reconoce haber estudiado textos de Anaxágoras²⁴⁹⁵, cuyos libros, sabemos por la *Apología*²⁴⁹⁶, podían comprarse en Atenas por tan sólo una dracma. Anaxágoras defendió varias teorías astronómicas, algunas de las cuales, por ejemplo la de que la Luna recibe su luz del Sol o aquella otra según la cual esta estrella no es más que una masa de materia

²⁴⁹⁰ Xen. *Mem.* I 1,11 ss. y esp. 15.

²⁴⁹¹ V. supra § IV.8.3.

²⁴⁹² 528E ss.

²⁴⁹³ *Nubes* 171 s.; 193 s.; 201; 225 ss.

²⁴⁹⁴ Cf. K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968, p. xxxvi

²⁴⁹⁵ 69A.

²⁴⁹⁶ 26D.

incandescente²⁴⁹⁷, fueron bien conocidas por el Sócrates de Platón²⁴⁹⁸. Es concretamente esta última hipótesis sobre el Sol la que el Sócrates de Jenofonte niega en nuestro capítulo. Sabemos que Anaxágoras llegó a ser, de hecho, maestro de Sócrates: al menos, así lo confirma Aristóxeno, cuyo padre Espintaro conoció personalmente al filósofo²⁴⁹⁹. Tras la condena de Anaxágoras por impiedad, dice Aristóxeno, Sócrates continuó su instrucción bajo el paraguas de su sucesor Arquelao²⁵⁰⁰. Cicerón confirma, por otra parte, esta versión al sostener que Sócrates trató con éste último cuestiones como la magnitud o el curso de las estrellas²⁵⁰¹. Ión de Quíos va incluso más lejos defendiendo la existencia de un supuesto viaje del filósofo a Samos en compañía de Arquelao²⁵⁰².

Con una breve alusión a la Matemática, Jenofonte deja el tema de la escasa valoración socrática de la ciencia de su tiempo para, un tanto abruptamente, centrarse en otros dos asuntos ya bien conocidos: la preocupación de Sócrates por el cuidado del cuerpo y su defensa de la adivinación. Poco es lo que en estos aspectos podemos añadir. Que Sócrates se ocupó del bienestar de su cuerpo es muy probablemente un hecho histórico, por más que en Jenofonte sobre todo se puedan

²⁴⁹⁷ *Frr.* 59 B 18 ó 59 A 42,8 y 59 A 72 DK respectivamente.

²⁴⁹⁸ *Crat.* 409 AB; *Ap.* 26D.

²⁴⁹⁹ *Fr.* 54a Wehrli

²⁵⁰⁰ *D. L.* II 19.

²⁵⁰¹ *Tusc.* V 4,10.

²⁵⁰² *D. L.* II 23.

rastrear exageraciones provenientes del cinismo²⁵⁰³. En cuanto al respeto socrático por la adivinación es indudable que también hay mucho de histórico, aunque no podamos perder de vista el carácter apologético que en este aspecto se trasluce en toda la obra de nuestro autor²⁵⁰⁴.

IV.9 CONCLUSIONES DE MEMORABLES

Las *Memorables* de Jenofonte son un género literario claramente emparentado con los diálogos socráticos, donde la literatura prima claramente sobre la biografía o la historia. Está conformado por una colección de dichos y hechos de Sócrates con un substatuto retórico como su más importante elemento articulador. La principal novedad de *Memorables* respecto a otros diálogos socráticos estriba en el objetivo final de su autor: transmitirnos un retrato global del filósofo gracias a sus supuestas conversaciones con múltiples interlocutores de inquietudes y sensibilidades diversas. Como propósito secundario, aunque declarado sin cesar, el apologético de demostrar cómo Sócrates hacía mejores a cuantos le acompañaban.

En *Memorables* se distinguen dos partes netamente diferenciadas. Una primera, relacionada con la *Apología*, ha recibido en tiempos recientes el apelativo de "*Defensa*" (*Mem.* I 1,1-I 2,64). La segunda la conforman las conversaciones propiamente dichas, y constituye el cuerpo principal de *Memorables*. La cronología es confusa pero un

²⁵⁰³ Cf. supra § IV.3.1 y § IV.7.12 con notas a otros lugares de *Defensa* y *Memorables*.

²⁵⁰⁴ Para esto v. supra § II.4.7 con abundantes referencias a otros lugares de *Defensa* y *Memorables*.

flagrante anacronismo en la conversación de Sócrates con Pericles el joven nos permite establecer con bastante seguridad como *terminus post quem* el 370 a.C. Este dato junto a otros, como el supuesto testimonio de Hermógenes, que ya vimos falso en la *Apología*, o la declarada presencia de Jenofonte en conversaciones sin visos de certeza, ha puesto en tela de juicio la historicidad de todas las *Memorables*. Por otra parte, temas militares o agrícolas, tan caros a Jenofonte como ajenos a Sócrates, inundan la obra de nuestro autor. Sin embargo, no se puede ser tan pesimista. Jenofonte conoció a Sócrates. En su obra se reconocen además elementos que no pueden ser inventados. Sabemos, por otra parte, que contó con testimonios orales y escritos de gran calidad. Efectivamente, Antístenes debió ser su principal informador. Las críticas contra el abuso oracular, la exaltación del ejercicio, los ataques a ciertos aspectos de la democracia, las citas de algunos poetas y la alabanza de la comida austera debieron llegar al Sócrates de Jenofonte a través del Sócrates de Antístenes. Esto no significa que tales ideas no sean socráticas sino tan sólo que llegaron a Jenofonte a través del fundador del cinismo. El Sócrates de Platón fue, sin duda, otra fuente importante, cuya mayor contribución fue tal vez la definición precisa del método dialéctico tanto inductivo como deductivo. La influencia de otros autores es más difícil de delimitar por lo fragmentario de nuestro textos. Es el caso de Esquines, a cuya obra socrática Jenofonte parece deber el retrato de la controvertida figura de Alcibíades. De Aristipo provendrían algunas tesis de la escuela hedonística, probablemente posteriores y, por tanto, anacrónicas en el contexto de *Memorables*. En los paralelos con los llamados Δισσοὶ λόγοι se vislumbra el claro influjo retórico que preside toda la obra de nuestro autor.

La "*Defensa*" encuentra su justificación y su arranque en la κατηγορία de Polícrates, una obra retórica sin intenciones prácticas, compuesta tiempo después de la muerte de Sócrates, c. 393 a.C. Polícrates la puso ficticiamente en boca de Ánito, el principal acusador de Sócrates, y por medio de ésta formuló aquellos cargos que no pudieron en su día salir a la luz por causa de la amnistia de 403 a.C: se acusaba a Sócrates, entre otras cosas, de haber conspirado contra la democracia y de haber sido maestro de Critias y Alcibíades. Ante los nuevos cargos, los socráticos se vieron obligados a responder. Lo hicieron probablemente Platón en el *Gorgias* y Esquines en el *Alcibíades* pero, sobre todo, Jenofonte en su "*Defensa*", que debió escribir c. 390 a.C. Jenofonte no muestra una especial preocupación por defender al maestro ante el primer cargo. Él no era demócrata y se sentía satisfecho de que Sócrates tampoco lo fuera. Por otras evidencias sabemos sin embargo que, aunque Sócrates no fue partidario de la democracia, nunca traicionó a Atenas y respetó sus leyes. Jenofonte no es, por tanto, muy fiable en este aspecto. Sí intenta, sin embargo, denodadamente exculpar al filósofo de un supuesto trato con Critias y Alcibíades, pero lo hace torpemente, cayendo en innumerables contradicciones. Jenofonte tampoco es riguroso en esto pero, por lo que sabemos, no lo fueron más otros socráticos como Platón, Esquines o incluso Antístenes. Existieron ciertamente relaciones profundas de Sócrates con Critias y Alcibíades pero está claro también que los posteriores errores de éstos no se pueden achacar de ninguna manera al filósofo.

La "*Defensa*" se encuentra inmersa en el libro I de *Memorables*, ocupando concretamente los dos primeros capítulos, en una clara muestra de lo arbitrario de estas divisiones modernas. Por lo demás, el resto de este libro aparece dedicado a cuestiones relacionadas con la

piedad socrática. Estos aspectos ya los trató Jenofonte en la *Apología* pero encontramos también aquí algunas novedades. La supuesta devoción de Sócrates por la Pitia de Delfos o su tremenda ἐγκράτεια erótica animan el capítulo tercero. El respeto, que no devoción, de Sócrates por este santuario es probablemente histórico -lo certifica Aristóteles- como lo es también la continencia del filósofo en los aspectos más carnales del amor, según leemos en el *Simposio* platónico. El capítulo cuarto se centra en la defensa socrática ante el descreído Aristodemo de la existencia de los dioses y la creación humana conforme a un plan divino. Dejando a un lado las intenciones apologéticas del propio Jenofonte, detalles procedentes de obras platónicas como el *Simposio* o el *Filebo* permiten calificar como histórico el contenido de esta conversación. Los capítulos cinco y seis no presentan novedades importantes. El primero no es más que una alabanza reiterativa de la ἐγκράτεια del filósofo que se ve completado por el segundo, donde ἐγκράτεια, καρτερία y αὐτάρκεια se nos mostrarán como las principales diferencias entre Sócrates y la sofística de su época. La autosuficiencia del filósofo, su libertad para escoger alumnos y su participación en política a través de éstos contrasta con la esclavitud engañosa de Aristipo. De todo ello hemos hablado ya mucho en *Apología* y *Simposio* así que no insistiremos más aquí, aunque indudablemente los motivos son históricos.

El libro II engloba, sobre todo, una serie de conversaciones socráticas sobre la importancia de la familia y la amistad. En el capítulo segundo, el filósofo inculca a su hijo Lamprocles el respeto debido a la figura del progenitor. Con Querécrates, en el tercero, se exalta la importancia de las relaciones fraternas. Antístenes y Critobulo son los interlocutores de Sócrates a la hora de hablar sobre todo lo concerniente a la amistad. Cómo llegar a ser buen amigo, cómo

identificar al futuro buen amigo así como las ventajas derivadas de una buena amistad centrarán los debates de los capítulos cinco, seis, ocho y nueve. Honrar a los padres era lo común en la Grecia clásica. Sócrates tuvo su propia familia así que no es probable que condenara la institución familiar. Sí defendió, sin embargo, la importancia de recurrir al mejor educador para un hijo. Este hecho probablemente se malinterpretó después, viéndose como un ataque contra la familia. La intención apologética es, por esto, muy clara en este aspecto, lo que no quiere decir que el contenido de esta conversación sea necesariamente antihistórico. Las opiniones del filósofo sobre la amistad son probablemente históricas pues se ven confirmadas por otros socráticos como Antístenes y principalmente Platón en el *Lisis*. Un poco fuera del propósito general del libro queda el cap. primero, en el que Sócrates aborda con Aristipo el verdadero sentido de la αὐτάρκεια, una independencia que no debe confundirse nunca con una acomodaticia desvinculación. Lo mismo cabe decir de los capítulos siete y ocho donde el filósofo defiende ante Aristarco y Eutero la dignidad del trabajo manual. Dejando a un lado el problema de las tesis hedonísticas de Aristipo, la vinculación de Sócrates con la política de la ciudad por medio de sus enseñanzas a futuros políticos es un hecho histórico. Lo es también el respeto de Sócrates por toda clase de oficios humildes, como se ve confirmado por muchos lugares de Platón. Sócrates se sirvió de toda clase de artesanos para ejemplificar en sus disquisiciones filosóficas, hablando de ellos siempre con respeto. Su defensa, sin embargo, de un modelo político basado en el conocimiento, los excluía de toda participación política, lo que pudo ser interpretado como abierta hostilidad.

El libro tres es, quizá, el que más novedades nos proporciona al contener las supuestas opiniones de Sócrates acerca del arte militar y de

la política. Concretamente los dos primeros capítulos, donde el filósofo habla de la milicia de un modo más general, recomendando incluso la consulta de un experto como Dionisodoro, tal vez contengan mucho del Sócrates histórico. Algo del arte militar tenía que saber necesariamente un Sócrates combatiente en Potidea, Amfípolis y Delio. Los capítulos tres, cuatro, cinco y doce presentan, sin embargo, situaciones difícilmente reconciliables con el Sócrates histórico pues o bien tratan problemas claramente anacrónicos (hostilidad tebana, amistad laconia, etc) o bien exhiben conocimientos sobre caballería y estrategia que claramente sobrepasan los intereses del filósofo. En estas conversaciones, inundadas algunas de ellas por un fuerte influjo retórico, debemos ver más bien al propio Jenofonte. No cabe decir lo mismo sobre los consejos políticos al joven Cármides, sitos en el capítulo siete y confirmados por el *Cármides* de Platón. La conocida máxima delfica del γνῶθι σεαυτόν, tan cara a Sócrates según reconoce el propio Aristóteles, preside todo el capítulo y centra el contenido de la charla. La misma historicidad es detectable en el debate del filósofo con Aristipo donde se equiparan belleza y utilidad. El *Hippias Mayor* y el *Protágoras* platónico certifican la historicidad de las ideas vertidas por el maestro en esta ocasión. Los capítulos diez y once recogen el fruto de las visitas de Sócrates a ciertos artesanos y a una hetera de nombre Teodota. A los primeros convence Sócrates de la importancia de poder plasmar las actitudes del alma y de saber reconocer la belleza en lo útil. Sócrates era hijo de un escultor. No debe sorprendernos, por tanto, sus conocimientos en materia de artes plásticas. Sus visitas a artesanos están confirmadas, además, no sólo por el *Económico* de Jenofonte sino también por la *República* de Platón. Con Teodota Sócrates expone el mejor método para cazar amigos, dando tácito consentimiento a ciertas formas de prostitución, concretamente a

aquellas no remuneradas en metálico. Éste último dato, aunque sorprendente, al menos se muestra coherente con lo reseñado por Sócrates en otros puntos de la obra de Jenofonte. Sabemos, además que el socrático Antístenes se mostró de acuerdo. El libro se cierra con unas cuantas máximas socráticas, que vienen a unirse a las expresadas en el capítulo nueve y que comentamos, por comodidad, también a continuación. El valor de la ejercitación para acrecentar la virtud, la identidad de virtud y sabiduría (con el determinismo que conlleva y que ya fue criticado por Aristóteles), la censura del baño caliente (tal y como confirman las *Nubes* de Aristófanes) o la crítica de los banquetes excesivamente frugales son ideas plenamente socráticas confirmadas por Platón y otras fuentes. Las *Memorables* se cierran como empezaron, es decir, con el análisis socrático de ciertos aspectos educativos y religiosos, en lo que se ha creído ver con razón una suerte de *Ringkomposition*. En efecto, pocas son las novedades que nos arroja el contenido del libro cuarto. El capítulo primero se centra en el estudio de la fama y en la necesidad de ser realmente bueno en algo para alcanzarla. Esta idea está recogida también en Platón y es con toda seguridad socrática, aunque en las constantes ejemplificaciones del capítulo con caballos y perros debemos ver las pasiones del propio Jenofonte. En el capítulo II, ante un Eutidemo que proclama la inutilidad de un maestro de arte política, Sócrates demostrará lo equivocado de esa postura. Se exalta la competencia y el conocimiento de uno mismo como máximas virtudes, dándose claros paralelos en este aspecto con el *Eutidemo* y el *Hippias Menor* de Platón. No es el fundador de la Academia, sin embargo, la única influencia en nuestro autor. En el apartado retórico subyacen los *δισσοὶ λόγοι* y en la soberbia de Eutidemo se ha visto con razón al intemperado Alcibíades tal y como fue retratado por el socrático Esquines. La ideología del

capítulo es, por tanto, con bastante seguridad socrática pero el entramado fue construido probablemente por Jenofonte a partir de su atenta lectura de otra literatura socrática de la época. La existencia de un plan divino en la creación del ser humano es defendida por el filósofo en el capítulo tercero, lo que, aunque probablemente histórico, no constituye un motivo nuevo pues ya lo vimos aparecer en el capítulo cuarto del libro primero. Por otro lado la comparación de la categoría del ser humano con la de otros animales y plantas reflejan las inquietudes de un Jenofonte ya plenamente ocupado en las tareas de su finca de Escilunte. El capítulo cuarto contiene una conversación de Sócrates con Hipias acerca de lo justo. Con este pretexto Jenofonte hace un somero repaso de toda la vida pública del filósofo narrando episodios que nos son mucho mejor conocidos por Platón que por nuestro autor. Jenofonte da por hecho que hemos leído a Platón lo que viene a ser como un reconocimiento tácito de su uso como fuente. El rechazo por parte de Sócrates de toda artimaña retórica para salvarse, tal y como leemos de la *Apología* platónica, las críticas a la constante y gratuita evolución ideológica de los sofistas tal y como aparece en *Gorgias*, el rechazo del filósofo a comprometerse en dar cualquier definición *a priori* tal y como nos muestra la *República* prueban lo mucho que debe Jenofonte al Sócrates de Platón. En el capítulo cinco, ante un Eutidemo esclavo del placer, Sócrates ensalza de nuevo las virtudes de la ἐγκράτεια. El texto no presentaría ninguna novedad de no ser por la inclusión, un tanto abrupta, de un análisis del método dialéctico empleado por Sócrates. Este análisis, que se extiende con más profundidad por el capítulo seis, viene a demostrar, por otra parte, lo artificioso de nuestras divisiones. Jenofonte se nos muestra aquí mucho más agudo en su presentación del filósofo de lo que es usual en él por lo que se ha creído vislumbrar, con razón, un fuerte influjo platónico,

concretamente proveniente de *Fedro*, *República* y *Fedón*. Por lo demás, el método socrático tal como nos es descrito es claramente histórico al igual que la defensa que realiza el filósofo de una religiosidad de acuerdo con la ley o de una justicia basada en la legalidad. En estas dos últimas cuestiones debemos ver, sin embargo, una clara intención apologética por parte de nuestro autor. Con el capítulo siete se acaba nuestro estudio de las *Memorables* (el ocho no es más que una breve resumen de la "*Defensa*" que no precisa de nuestra atención por más que resalte la *Ringkomposition* de *Memorables*). Sócrates condena cualquier estudio de la ciencia que vaya más allá de la más inmediata utilidad, aunque reconoce poseer estos conocimientos. A la luz de las evidencias, Jenofonte parece habernos plasmado la verdad, notándose una clara extralimitación en este sentido por parte de Platón. En todo caso, el propósito apologético con respecto a las acusaciones vertidas en las *Nubes* de Aristófanes es claro.

V. CONCLUSIONES GENERALES

Varias son las fuentes de las que se ha servido la crítica moderna para intentar descubrir el Sócrates histórico. Destacan con fuerza Aristófanes, Platón, Jenfonte y Aristóteles. Aristófanes es el único que nos presenta una visión desfavorable del maestro. El cómico cuenta, sin embargo, con la ventaja de su contemporaneidad: en efecto, es el único que supuestamente nos describe a Sócrates tal y como era en el tiempo en el que él lo conoció. Elementos en contra son su excesiva juventud, el género literario que maneja (la Comedia, tendente a la deformación) y su escasísimo trato directo con el filósofo. Platón ha sido tradicionalmente el preferido por la crítica moderna para reconstruir el Sócrates histórico. Inteligente, discípulo íntimo de Sócrates y excelente escritor, ha sido quien nos ha transmitido la imagen más atractiva del filósofo. Sin embargo, no todo es favorable. El hecho de que desarrollara su propio sistema filosófico lo convierte en sospechoso de habernos transmitido una imagen adulterada de Sócrates. Es aquí donde tradicionalmente ha desempeñado un papel fundamental el testimonio de Aristóteles. El estagirita, discípulo de Platón, conocía suficientemente bien los intereses del fundador de la Academia como para atreverse a deslindar con éxito lo socrático de lo platónico. El espacio, sin embargo, dedicado en su obra a la figura de Sócrates resulta con todo demasiado escaso. Llegamos así a Jenfonte. En su

contra se ha alegado su deficiente trato con el maestro y su escasa aptitud para la filosofía. Analicemos los hechos. Jenofonte nació c. 430 a.C y se marchó a Asia un par de años antes de la muerte de Sócrates, es decir, en 401 a.C. Es evidente que, desde este punto de vista, pudo tener trato con el maestro, aunque, desde luego, no presenció su muerte. Respecto a su relación con los círculos socráticos no tenemos más que su presencia en el diálogo *Aspasia* de Esquines. No es mucho, pero sabemos que los socráticos no fueron muy proclives a mencionarse unos a otros en sus respectivas obras: de hecho, nombres tan famosos como Platón, Antístenes o Fedón no corrieron mucha mejor suerte. Por otro lado, hay que decir que mucha de la simplicidad atribuida a Jenofonte viene por el hecho de no valorar su obra en su conjunto: efectivamente, uno de los mayores méritos de Jenofonte consiste en haber escrito con dignidad en géneros literarios diversos. Su falta de dominio en el campo de la filosofía podría ser, además, nuestra mejor garantía para descubrir en él trazos del verdadero Sócrates histórico, es decir, de un Sócrates libre de toda influencia filosófica posterior.

Es cierto, sin embargo, que Jenofonte nos describe acontecimientos de la vida del maestro que él mismo no pudo presenciar por encontrarse en Asia. Jenofonte reclama en estos casos haberse servido del testimonio de un oscuro socrático: Hermógenes. El análisis concienzudo de todas las evidencias sugiere que Hermógenes podría no haber sido más que una garantía ficticia para nuestro autor. Las auténticas fuentes surgen con el estudio cuidadoso del texto: se trata de Antístenes, Platón, Esquines y en menor medida la Comedia, Aristipo y un ensayo de retórica, los *Δίσσοι λόγοι*. A Antístenes se deben aspectos fundamentales de la moral socrática tales como la *ἐγκράτεια* y la *αὐτάρκεια*. De Esquines probablemente tomó, entre otras cosas, la

compleja descripción de Alcibíades. En Platón está seguramente el origen del método dialéctico que Jenofonte pone en boca de Sócrates. La Comedia es, en fin, la clave para entender los aspectos más cómicos del *Simposio*, etc. Para muchos el uso de estas fuentes por parte de Jenofonte hace que su testimonio carezca de valor como fuente independiente. Creemos que se equivocan. Los exactos paralelos entre Jenofonte y Platón revelan que nuestro autor fue muy conservador a la hora de manejar estas fuentes, es decir, apenas las reelabora. Esto y el hecho de que la obra socrática de autores de primera fila como Antístenes o Esquines se haya perdido ratifica la importancia de Jenofonte como fuente para nuestro descubrimiento de Sócrates. El Sócrates de Jenofonte puede ser así antisténico o esquineo pero no necesariamente antihistórico; y es que conocemos la calidad de los mencionados autores como escritores de diálogos socráticos.

La *Apología* ha sido la primera obra de Jenofonte que hemos abordado en nuestro trabajo. Por la referencia que se hace en ella a la muerte de Ánito parece que fue escrita en 385 a.C. Tuvo que ser, por tanto, posterior a las *Apologías* compuestas por otros socráticos como Platón o Critón. Es, además, sustancialmente diferente: la *Apología* de Jenofonte está narrada en tercera persona y no oculta en absoluto haber sido escrita *a posteriori*. Todo indica, sin embargo, que acabó convirtiéndose en paradigma de este género literario. En efecto, fragmentos de las posteriores *Apologías* de Lisias, Teodectes o incluso la conservada de Libanio indican que fueron escritas de la misma manera que la de Jenofonte. Se nos descubre así un Jenofonte creador de géneros literarios, algo que se verá confirmado en *Memorables* y *Simposio*.

Jenofonte en esta obrita parece no querer contradecir el testimonio platónico sino tan sólo introducir algunas matizaciones. Para

justificar la difícilmente entendible *μεγαληγορία* de Sócrates durante el proceso, se insiste en la *εὐκαιρία* de la muerte del filósofo. Es decir, Jenofonte añade algunas razones humanas (como la ventaja de evitar los cuantiosos males de la vejez) a las más escatológicas aducidas por Platón. Respecto a la acusación de *ἀσέβεια*, Jenofonte se nos muestra mucho mejor conocedor de los entresijos legales que Platón, al presentarnos un Sócrates respetuoso con el culto de su época. Es también más exacto en la transmisión de la fórmula correcta de la acusación, como lo demuestra la casual pero afortunada conservación del texto original del Metroon de Atenas en Diógenes Laercio. En el episodio del Oráculo de Delfos, la balanza se inclina, sin embargo, claramente del lado de Platón. La versión de Jenofonte es probablemente antihistórica (lo sabemos por datos del funcionamiento interno del Oráculo) y sólo encuentra su justificación en una más efectiva defensa del filósofo por parte de nuestro autor. Especialmente interesantes son también las divergencias entre ambos autores a la hora de definir las características del genio socrático. Para Platón éste sólo tiene un carácter disuasorio o prohibitivo mientras que Jenofonte admite la posibilidad de consejos y órdenes positivas. En este caso, son evidencias internas dentro del propio Platón las que parecen dar la razón a Jenofonte.

Llegamos así a otra importante obra de Jenofonte. Se trata del *Simposio*. No sabemos cuándo fue escrita pero, por los evidentes paralelos, no pudo andar muy lejos del *Simposio* de Platón, escrito en 385 a.C. Aunque el parecido entre estas dos obras es muy grande, también son importantes sus diferencias. En Jenofonte, se da mucha importancia a ciertos elementos festivos del banquete como la música, la danza o el canto, mientras que Platón prescinde prácticamente de todos. La crítica antigua (Hermógenes, Ateneo, Plutarco...) definieron

el género literario del simposio socrático como un delicado equilibrio entre lo festivo y lo serio. De su testimonio se desprende que Jenofonte nos ha descrito un banquete mucho más canónico que el de su rival Platón. Lo mismo nos indican las referencias a banquetes que encontramos en otras fuentes antiguas como la épica de Homero, la lírica arcaica o la historiografía. Jenofonte se nos muestra así, de nuevo, como la verdadera clave para entender las exigencias de un género literario.

El *Simposio* es la obra de Jenofonte donde con más profusión se han analizado las características físicas de Sócrates. La referencia al vientre abultado del maestro, en claro contraste con el equilibrio corporal de Sócrates alabado por Filipo, podría sugerir que Jenofonte basó la descripción del filósofo en el muy manido tópico del Sócrates sátiro. Diferente de Platón es, por otro lado, la actitud del Sócrates de Jenofonte ante el banquete. Aunque en principio tampoco quiere asistir, cuando acude, al menos es capaz de mostrarse agradecido con respecto a su anfitrión. Algo parecido ocurre con las actuaciones de los chicos del siracusano. Aunque el filósofo piensa que los hombres de valía han de saber divertirse por sí solos, esto no implica que no disfrute con estos divertimentos. Sabemos por Platón que Sócrates practicó el baile (*Cármides*) y que fue discípulo del músico Conno (*Eutidemo*). Es probable, entonces, que Jenofonte nos esté dando la versión más correcta, siendo los excesos de Platón un medio más para exaltar la genialidad del filósofo. Otro ejemplo de discrepancia es la opinión de Sócrates con respecto al vino. El de Platón bebe en grandes cantidades y es inmune a sus efectos, el de Jenofonte prefiere las copas pequeñas y es sensible a la borrachera. Es indudable la exageración platónica pero tampoco debemos perder de vista en Jenofonte la posible influencia de la ἐγκράτεια antisténica.

En el λόγος ἐρωτικός se concentra gran parte del contenido ideológico del *Simposio*. En este discurso sobre el amor encontramos multitud de paralelos con el *Simposio*, el *Fedro* y el *Lisis* de Platón, lo que en principio garantiza su historicidad. El Sócrates de Jenofonte se nos muestra, sin embargo, menos defensor del amor homosexual que el de Platón, llegando incluso a postular una cierta igualdad de la mujer en el ejercicio de la ἀνδρεία. Disfruta asimismo con el mimo final representando los amores entre Dioniso y Ariadna. Sócrates estuvo casado, otros socráticos como Esquines en su *Aspasia* o Antístenes defendieron también la importancia del matrimonio. Desde este punto de vista, Jenofonte nos ha podido transmitir una imagen mucho más realista del filósofo. Además, hay que añadir que el discurso de Diotima en el *Simposio* platónico, mucho más profundo, entra ya de lleno en los diálogos de fuerte influencia ideológica platónica.

Memorables es, sin duda, la obra socrática más compleja de Jenofonte. Hoy día está clara su pertenencia a los λόγοι Σωκρατικοί. El título original era Ἀπομνημονεύματα (comentarios) y se trata de un género literario totalmente inventado por Jenofonte, aunque sea posible rastrear algunos antecedentes no socráticos. Lo más característico de *Memorables* es la ambición de su autor: se trata de ofrecer un retrato completo del filósofo a través de sus conversaciones con muy diferentes interlocutores. Este es el principal elemento articulador. Por lo demás, la obra parece un mero acopio de notas tomadas por Jenofonte con diferente cronología. Se distinguen, sin embargo, dos partes netamente diferenciadas. Lo que llamamos "Defensa" (*Mem.* I 1,1-I 2,64), escrito que defiende a Sócrates de los cargos formulados por el retor Polícrates en 393 a.C, y las *Memorables* propiamente dichas (*Mem.* I 3,1-IV 8,11). Esta última

parte debió de ser escrita hacia 370 a.C., al menos así se desprende del último evento datable que leemos en ella.

Hablemos de la "*Defensa*". Por evidencias no sólo en Jenofonte sino también en otra literatura socrática de la época se puede concluir lo siguiente con respecto a los cargos formulados en el panfleto de Polícrates: Sócrates no fue un partidario de la democracia pero nunca traicionó a Atenas. Fue maestro de Critias y Alcibíades, pero no se le puede hacer responsable de los posteriores errores cometidos por ellos. Despreció la autoridad paterna al menos en lo que atañe a las cuestiones de educación. Y, por último, interpretó a los poetas aunque raramente cayó en la tergiversación. De todo ello se desprende que Polícrates tuvo, al menos, cierta razón en acusar a Sócrates de la forma en que lo hizo. Jenofonte nos presenta, por su parte, al filósofo en un claro contexto apologético, cayendo incluso a veces en flagrantes contradicciones, pero su Sócrates no es menos histórico que el que nos hayan transmitido a este respecto otros socráticos como Platón, Antístenes o Esquines.

Con respecto al grueso de *Memorables* es inútil incluso intentar esbozar siquiera la enorme magnitud de sus contenidos. A muy grandes rasgos se puede decir que el libro primero se ocupa de los aspectos que atañen a la controvertida religiosidad socrática. En estilo claramente apologético, Jenofonte nos dibuja un Sócrates respetuoso con el culto de su época. Es muy posible que el filósofo no creyera realmente en los dioses olímpicos pero existen evidencias, no solo en Jenofonte sino también en Platón, que demuestran que probablemente Sócrates nunca ofendió el culto tradicional. El libro segundo se centra en la más inmediata esfera de influencia socrática: la familia y los amigos. Sócrates estuvo casado y tuvo tres hijos. El aprecio que sintió por su familia se muestra por ejemplo claramente en el *Fedón*. Ejemplos de

amor fraterno aparecen también en socráticos como Antístenes, Euclides o Platón. Como vemos, el Sócrates de Jenofonte en nada desdice el testimonio aducido por otra literatura socrática. Por otro lado, la importancia que concedió Sócrates a la amistad está también bien documentada, por ejemplo, en el platónico *Lisis*. El libro tercero encuentra su principal motivo en otros aspectos mas mundanos como el arte militar y la política. El contenido aquí es, en general, más jenofónico que socrático. Aunque Sócrates combatió en Potidea, Amfípolis y Delio, los contenidos de este capítulo sobrepasan con creces los intereses del filósofo. Hechos claramente anacrónicos como las alusiones a la hegemonía tebana, paralelos con tratados jenofónicos sobre la caballería como el *Hipárquico* o el *Περὶ ἵππικῆς* y coincidencias temáticas con discursos de Isócrates ponen en entredicho las supuestas opiniones de Sócrates sobre la situación política y militar. Con el libro cuarto se cierran las *Memorables* en una especie de *Ringkomposition*. En efecto, una temática educativa y religiosa preside, de nuevo, el contenido de estos capítulos. Las novedades serán, pues, necesariamente limitadas. Encontramos, sin embargo, aquí las más complejas reflexiones del Sócrates de Jenofonte sobre el método dialéctico (¿tomadas del *Fedro*?) o las insistentes referencias socraticas a la inutilidad de la ciencia. Sin descartar en este ultimo aspecto las motivaciones apologéticas (recuérdense *Las Nubes*), sí parece que Jenofonte nos está transmitiendo efectivamente el Sócrates real. El excesivo prurito científico de Sócrates en ciertos diálogos como la *República* o el *Menón* debe, sin duda, mucho a un Platón fuertemente influido por el pitagorismo científico. El testimonio del *Fedón* es clarificador: Sócrates conoció la ciencia pero prefirió desde muy pronto dedicar sus esfuerzos al estudio del alma humana.

BIBLIOGRAFÍA

F. R. Adrados, *Líricos griegos*. Barcelona 1956-1959.

----- et alii, *El descubrimiento del amor en Grecia*.
Madrid 1959.

-----, *La democracia ateniense*. Madrid 1975.

V. d' Agostino, "La favola del bibio in Senofonte, in Luciano e in Silio Italico". *Rivista di Studi Classici* II 3 (1954) 173-184.

W. Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*. Leipzig 1929.

P. Amandry, "Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos". *Bulletin de Correspondance Hellénique* 63 (1939) 183-219.

-----, *La mantique apollinienne à Delphes*. Paris 1950.

J. K. Anderson, *Ancient, Greek horsemanship*. Berkeley and Los Angeles 1961.

-----, *Military theory and practice in the age of Xenophon*.
Berkeley and Los Angeles 1970.

H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entshungkeit des Phaidros*. Leipzig-Berlin 1914.

-----, *Xenophons Memorabilien un Apologie des Sokrates*.
Kjøbenhavn 1923.

D. Babut, "Peintere et dépassement de la realité dans le Banquet de Platon". *Revue de Études Anciennes* 82 (1980) 5-29.

G. Baiterus et H. Sauppius, *Oratores Attici*. Turici 1839-1850.

- W. W. Baker, "An apologetic for Xenophon's *Memorabilia*".
Classical Journal XII (1916-1917) 293-309.
- B. Bergquist, "Symptotic space: a functional aspect of the Greek dining-rooms" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, pp. 37-65.
- E. Bethe, "Die dorische Knabeliebe, ihre Ethic und ihre Idee".
Rheinisches Museum 62 (1907) 438-475.
- M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*.
Amsterdam 1991.
- J. Bollack, *Empédocle*. Paris 1965-1969.
- D. Bolotin, *Plato's dialogue on friendship*. Ithaca 1989.
- E. Bowie, "Miles ludens?" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, pp. 221-229.
- , -----
- A. Brancacci, "Erotique et théorie du plaisir chez Antisthène" en M. Goulet-Gazé (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, pp. 35-55.
- L. Brandwood, *A word index to Plato*. Leeds 1976.
- , *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge 1990.
- R. B. Branham & M. Goulet-Gazé (eds.), *The Cynics*. Berkeley 1996.
- L. Breitenbach, "Wer ist der κατήγορος in Xenophons Kommentarien?". *Jahrbücher für Klassische Philologie* 99 (1869) 801-815.
- H. R. Breitenbach, "Xenophon". *R. E.* IXA,2 (1967) 1569-2052.
- J. Bremmer, "Adolescents, symposion, and pederasty" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, pp. 135-145.
- T. C. Brickhouse & N. D. Smith, *Socrates on trial*. Oxford 1989.
- , *Plato's Socrates*. Oxford 1995.

G. L. Bugh, *The horsemen of Athens*. Princeton 1988.

J. Bruns, "Attische Liebestheorien und die zeitliche Folge des platonischen Phaidros sowie die beiden Symposien". *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 5 (1900) 17-37.

J. Burnet, *Plato's Phaedo*. Oxford 1911.

-----, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford 1924.

-----, *Platonism*. Berkeley 1928.

W. Burkert, *Greek religion*. Oxford 1985. Traducción de: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977.

R. G. Bury, *The Symposium of Plato*. Cambridge 1932.

A. Busse, "Xenophons Schutzschrift und Apologie". *Rheinisches Museum* LXXIX (1930) 215-229.

F. Caizzi, "Antistene". *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura* 38 (1964) 48-49.

G. Calogero, "Il messaggio di Socrate". *La cultura* IV (1966) 289-231.

L. Canfora, *Tucidide continuato*. Padova 1970.

W. M. Clarke, "Achilles and Patroclus in love". *Hermes* 106 (1978) 381-396.

D. Clay, "The origins of the Socratic dialogue" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 23-47.

A. Corlu, *Plutarque: Le Démon de Socrate*. Paris 1970.

F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge*. London 1935.

-----, *La filosofía no escrita*. Barcelona 1974. Traducción de: *The unwritten philosophy and other essays*. Cambridge 1967

A. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, IV. Paris 1895.

- A. H. Croust, "Xenophon, Polykrates and the indictment of Socrates". *Classica et Mediaevalia* 16 (1955) 1-77.
- , *Socrates man and myth*. London 1957.
- J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*. Marburg 1897.
- A. Delatte, *Le troisième livre des souvenirs socratiques de Xenophon*. Liège 1933.
- T. Deman, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. Paris 1942.
- M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*. Paris 1955.
- E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècles avant J.-C.* Liège et Paris 1930.
- R. Develin, *Athenian officials 684-321 B.C.* Cambridge 1989.
- E. Diehl, "Kritias", *R. E.* XI,2 (1922) 1901-1912.
- H. Diels und W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1971⁶.
- L. Dindorf, *Xenophontis Memorabilia*. Oxford 1862.
- H. Dittmar, *Aischines von Sphettos*. Berlin 1912.
- E. R. Dodds, "The nationality of Antiphon the sophist". *Classical Review* 68 (1954) 94-95.
- , *Plato. Gorgias*. Oxford 1959.
- T. Dorandi, "La politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique" en M. Goulet-Gazé (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, pp. 57-68
- A. Döring, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem*. München 1895.

- K. Döring - W. Kullmann (eds.), *Studia Platonica*. Amsterdam 1973.
- , *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Stuttgart 1988.
- H. Dorrie, "Xanthippe". *R. E.* IXA,2 (1967) 1335-1342.
- K. J. Dover, "The date of Plato's Symposium". *Phronesis* 10 (1965) 2-20.
- , *Aristophanes Clouds*. Oxford 1968.
- , *Greek homosexuality*. Cambridge (Massachusetts) 1978.
- , *Plato Symposium*. Cambridge 1980.
- F. Dümmler, *Antisthenica*. Bonn 1882.
- , *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*. Giessen 1889.
- , *Kleine Schriften*. Leipzig 1901.
- N. Dunbar, *Aristophanes Birds*. Oxford 1995.
- L. Edelstein, "Zu Xenophon's Symposion 9.1 und 9.7". *Philologische Wochenschrift* 50 (1930) 366.
- B. Effe, "Platon's Charmides und der Alkibiades des Aischines von Sphettos". *Hermes* 99 (1971) 198-208.
- W. M. Ellis, *Alcibiades*. London 1989.
- H. Erbse, "Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien". *Hermes* 89 (1961) 257-287.
- , "Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu Mem. 2,1)". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N. F. 6b (1980) 7-19.
- V. Esseljanow, "A note on the Cynic short cut to happiness". *Mnemosyne* 18 (1965) 182-184.
- W. Fauth, *Helios megistos*. Leiden 1995.

- O. M. Feddersen, *De Xenophontis Apologia Socratis et Isocratis Antidosi quaestiones duae ad Socratis litem attinentes*. Jeana 1907.
- B. Fehr, "Entertainers at the symposion: the akletoi in the archaic period" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 185-195.
- J. Ferguson, "On the date of Socrates conversion". *Eranos* LXII (1964) 70-73.
- R. Flacelière, "A propos du Banquet de Xénophon". *Revue des Études Grecques* LXXIV (1961) 93-118.
- R. Foerster, *Libanii Opera. Vol. V declamationes I-XII*. Lipsiae 1909.
- J. Fontenrose, *The Delphic Oracle*. Berkeley 1981.
- A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*. Paris 1874.
- J. H. Freese, *Aristotle: The art of Rhetoric*. London 1967.
- O. Frick, *Xenophontis quae fertur Apologia Socratis num genuina putanda sit*. Hallis Saxonum 1903.
- P. Friedländer, *Plato: an introduction*. London 1958.
- K. v. Fritz, "Antistene e Diogene le loro relazioni reciproche e la loro importanza per la setta cinica". *Studi Italiani de Fil. Class.* N. S. 5 (1927) 133-149 ahora también en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, p. 59 ss.
- , "Zur Frage der Echtheit der xenophontischen Apologie des Sokrates". *Rheinisches Museum* 80 (1931) 36-68.
- , "Antisthenes und Sokrates in Xenophons Symposion". *Rheinisches Museum* 84 (1935) 19-45.
- , "Phaidon". *R. E.* XIX,2 (1938) 1538-1542.
- , *Pythagorean politics in Southern Italy*. New York 1940.

-----, "Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene". *Hermes* XCIII (1965) 257-279.

F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce antique*. Paris 1975.

M. D. Gallardo, "Estado actual de los estudios sobre los Simposios de Platón, Jenofonte y Plutarco". *Cuadernos de Filología Clásica* III (1972) 127-191.

J. D. García Bacca, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. México 1946.

A. García Calvo, *Jenofonte: Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*. Madrid 1967.

C. García Gual, *La secta del perro*. Madrid 1987.

L. Gautier, *La langue de Xénophon*. Geneva 1911.

J. Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte*. Heidelberg 1934.

P. Geissler, *Chronologie der altattischen Komödie*. Dublin-Zürich 1969.

W. Gemoll, "Xenophon und das Völkerrecht". *Philologische Wochenschrift* 41 (1921) 236-239.

-----, *Philologische Wochenschrift* 47 (1927) 676

-----, *Philologische Wochenschrift* 48 (1928) 1364.

-----, "'Αρρενες ἔρωτες". *Philologische Wochenschrift* 53 (1933) 1357.

-----, "Der Eros in den Symposien Xenophons und Platons". *Philologische Wochenschrift* 54 (1934) 30-32.

D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford 1993.

G. Giannantoni, *I cirenaici*. Bologna 1958.

-----, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Napoli 1990.

-----, "Antistene fondatore della scuola cinica?" en M. Goulet-Gaze (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993.

-----, *¿Qué ha dicho verdaderamente Sócrates?* Madrid 1972.

O. Gigon, "Xenophon's Apologie des Sokrates. *Museum Helveticum* 3 (1946) 210-245.

-----, *Sokrates*. Bern 1947.

-----, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1953.

-----, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel 1956.

W. Gilbert, *Memorabilia*. Leipzig 1888.

T. Gomperz, *Greek thinkers*. London 1912. Traducción de: *Griechische Denker*. Leipzig 1893-1902.

H. Gomperz, "Sokrates Haltung vor seiner Richtern". *Wiener Studien* 54 (1936) 32-43.

M. Goulet-Gazé (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993.

B. C. Gower & M. C. Stokes (eds.), *Socratic questions: the philosophy of Socrates and its significance*. London 1992.

V. J. Gray, "Xenophon's defence of Socrates: the rhetorical background of the Socratic problem". *Classical Quarterly* 39 (1989) 136-140.

-----, *The framing of Socrates, the literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart 1998.

- G. M. A. Grube, "Antisthenes was no logician". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 81 (1950) 16-27.
- W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*. Cambridge 1962-1981.
- , *Socrates*. Cambridge 1971.
- R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology*. Cambridge 1933.
- K. Hannestad, *Die 30 Tyranner*. Copenhagen 1950.
- M. H. Hansen, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*. Oxford-Cambridge 1991.
- K. F. Hartmann, *Analecta Xenophontea*. Leiden 1887.
- J. Hatzfeld, "Socrate au procès des Arginuses". *Revue de Études Anciennes* 42 (1940) 165-171.
- , *Alcibiade*. Paris 1951.
- E. A. Havelock, "The evidence for the teaching of Socrates (addendum 1982)" en A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987, p. 257.
- G. M. Hedreen, *Silens in Attic black-figure vase painting*. Ann Arbor 1992.
- R. Herzog, "Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter", apéndice en E. Horneffer, *Der junge Platon*. Giessen 1922, pp. 149-170.
- W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian*. New York 1977.
- W. Hirsch, *The friendship of the barbarians*. London 1985.
- R. Hirzel, "Polykrates' Anklage und Lysias' Verteidigung des Sokrates". *Rheinisches Museum* 42 (1887) 239 ss.
- C. Höeg, "Le dialecte des Dialexeis". *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 22 (1921) 107-112.

- E. Horneffer, *Der junge Platon*. Giessen 1922.
- A. Hug, "Über das gegenseitige Verhältniss der Symposien des Xenophon und Plato". *Philologus* 7 (1852) 638-695.
- J. Humbert, "Le panflet de Polykrates et le Gorgias de Platon". *Revue de Philologie* 5 (1931) 20-77.
- , *Socrate et les petits socratiques*. Paris 1967.
- O. Immisch, "Die Apologie des Xenophon". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* V (1900) 405-415.
- W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México 1957.
Traducción de: *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*. Berlin 1934-1947.
- R. C. Jebb, *The Attic orators*. Vol II. London 1876.
- K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Berlin 1893-1901.
- , *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen 1921.
- Judeich, "Charmides". *R. E.* III,2 (1899) 2174.
- C. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge 1996.
- , "Was Euthyphro the author of the Derveni papyrus?"
en A. Laks & G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*. Oxford 1997, pp. 55-63.
- Kahrstedt, "Meletos". *R. E.* XV,1 (1931) 503-504.
- F. Kiesow, "Chi è ó κατήγορος nel secondo capitolo del primo libro dei Memorabili di Senofonte". *Bolletino di Filologia Classica* 24 (1917) 129-133.
- J. Kirchner, *Prosopographia Attica*. Berlin 1901 -1903.
- T. Klett, *Sokrates nach den xenophontischen Memorabilien*. Cannstadt 1893.

A. Körte, *Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion*. Leipzig 1928.

-----, "Das Schlusskapitel von Xenophon's Symposium" en W. Schuster (ed.), *Zwischen Philosophie und Kunst, Johannes Volkelt Zum 100 Lehrsemester*. Leipzig 1926.

H. Krauss, *Aeschinis Socratici reliquiae*. Lipsiae 1911.

R. Kraut, *Socrates and the state*. Princeton 1983.

----- (ed.), *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge 1992.

A. Krohn, *Sokrates und Xenophon*. Halle 1874.

J. Krüger, *Oxyrhyncus in der Kaiserzeit*, Frankfurt 1990.

J. Labarbe, *L' Homere de Platon*. Paris 1949.

A. Laks & G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*. Oxford 1997.

W. R. Lamb, *Plato Charmides, Alcibiades I y II, Hipparchus, The lovers, Theages, Minos, Epinomis*. London 1927.

-----, *Plato Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. London 1977.

V. Lapini, "De Xenophontis historici aetate". *Latinitas* 44 (1996) 3-6.

F. Lassarre, "ἔρωτικοὶ λόγοι". *Museum Helveticum* 1 (1944) 169-178.

J. S. Lasso de la Vega, "El eros pedagógico de Platón" en *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid 1959, pp. 105-148.

K. Latte, "Συκοφάντης". *R. E.* IVA,1 (1931) 1028-1031.

-----, "Orakel". *R. E.* XVIII,1 (1939) 829-866.

H. Leisegang, "Platon". *R. E.* XX,2 (1950) 2342-2537.

- A. Lesky, *Historia de la literatura griega*. Madrid 1969. Traducción de: *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern 1963².
- G. R. Levy, *Plato in Sicily*. London 1956.
- K. Lincke, *De Xenophontis libris Socraticis*. Jeana 1890.
- G. Lippold, "Parrasios", *R. E.* XVIII,4 (1949) 1872-1880.
- , "Polykleitos". *R. E.* XXI,2 (1952) 1707-1718.
- F. Lissarragne, "Around the krater: an aspect of banquet imagery" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 196-209.
- E. Lledó, "Lisis" en J. Calonge Ruiz et al., *Platón: diálogos I*. Madrid 1981, pp. 270-316.
- C. A. Lobeck, *Aglaophamus. Regimontii Prussorum* 1829.
- A. A. Long, "The Socratic tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic ethics" en R. B. Branham & M. Goulet-Gazé, *The Cynics*. Berkeley 1996, pp. 28-46.
- P. Maas, "Melanippides". *R. E.* XV,1 (1931) 422-423.
- A. Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*. Paris 1952.
- J. G. Mahaffy, *A history of classical Greek literature*. London 1890.
- , *Problems in Greek history*. London 1892.
- H. Maier, *Sokrates*. Tübingen 1913.
- E. C. Marchant, *Memorabilia and Oeconomicus*. London 1923.
- M. Markowski, *De Libanio Socratis defensore*. Breslau 1910.
- T. Marschall, *Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons*. Munich 1928.
- J. Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*. Paderborn 1931.
- G. Mathieu et E. Bremond, *Isocrate: Discours*. Vol. I: Paris 1928.

- F. Martín Ferrero, "El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición en la serie de oradores del Banquete de Platón". *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973) 193-206.
- M. Martínez, "Banquete" en C. García Gual et al., *Platón: diálogos III*. Madrid 1986, pp. 143-287.
- W. J. McCoy, "The identity of Leon". *American Journal of Philology* 96 (1975) 187-199.
- , "Aristotles' Athenaion Politeia and the establishment of the Thirty Tyrants. *Yale Classical Studies* 23 (1975) 131-145.
- T. Meabe, *Platón: Apología de Sócrates, Critón o el deber del ciudadano*. Madrid 1947.
- A. Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid 1996.
- J. Mesk, "Die Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates". *Wiener Studien* 32 (1911) 57-84.
- , "Der nächtliche Spaziergang in Xenophon's Symposion (9,1,7)". *Philologische Wochenschrift* 48 (1928) 683-685.
- , "Dion und Themistios". *Philologische Wochenschrift* 54 (1934) 556-558.
- E. Meyer, *Geschichte des Altertums*. Stuttgart 1913.
- E. L. Minar, *Early Pythagorean politics in practice and theory*. Baltimore 1942.
- J. Mitscherling, "Xenophon and Plato". *Classical Quarterly* 32 (1982) 468-469.
- S. L. Molnár, *Parallele zwischen Xenophon's und Plato's Symposion*. Wesskirchen 1879.
- A. Momigliano, *The development of Greek biography*. Cambridge-London 1993.
- Mondolfo, *Socrates*. Buenos Aires 1955.

- M. Montuori, *Socrate, fisiologia de un mito*. Firenze 1974.
- , *Socrates an approach*. Amsterdam 1988.
- J. S. Morrison, "Xenophon, Memorabilia I 6. The encounters of Socrates and Antiphon". *Classical Review* 67 (1953) 3-6.
- , "Socrates and Antiphon". *Classical Review* 69 (1955) 8-12.
- D. R. Morrison, "On professor Vlastos' Xenophon". *Ancient Philosophy* 7 (1987) 9-22.
- K. Münscher, "Isokrates". *R. E.* IX,2 (1916) 2146-2227.
- O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990.
- P. Natorp, "Aischines". *R. E.* I,1 (1893) 1048-1050.
- , "Antisthenes". *R. E.* I,2 (1894) 2537-2545.
- H. Neitzel, "Freunddesjagd. Zur interpretation von Xenophon Mem. 2,6,13 f.". *Würzburger Jahrbücher für die Altertumwissenschaft* 7 (1981) 51-61.
- W. Nestle, "Sokrates und Delphi". *Korrespondenzblatt für die höheren Schulen Würterbergs* XVII (1910) 81-91, también en *Griechische Studien*. Stuttgart 1948, pp. 173-185.
- E. Norden, *Die antike Kunstprosa*. Leipzig und Berlin 1909.
- D. K. O'Connor, "The erotic self-sufficiency of Socrates: a reading of Xenophon's" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 151-180.
- W. A. Oldfather, "Socrates in court". *Classical Weekly* 31 (1938) 203-211.
- F. Ollier, *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*. Paris 1961.
- V. Palmer, "Zur Frage über die gegenseitige Verhältniss der Symposien des Xenophon und Platon". *Progr. d. Niederöster. Landes-Realgymn. zu Baden*. Wien 1878.

- H. W. Parke, "Chaerephon's inquiry about Socrates". *Classical Philology* 56 (1961) 249-250.
- H. W. Parke and D. Wormell, *The Delphic Oracle*. Oxford 1956.
- A. Patzer, *Bibliographia Socratica*. Freiburg 1985.
- , *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987.
- E. Pellizer, "Outlines of a morphology of sympotic entertainment" en O. Murray (ed.), *Symptica*. Oxford 1990, pp. 177-184.
- T. Penner, "Socrates and the early dialogues" en R. Kraut (ed.), *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge 1992, pp. 121-169.
- J. Pépin, "Aspects de la lectura antisthenienne d' Homère" en M. Goulet-Gazé (ed.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris 1993, pp. 1-13.
- A. Peretti, *Teognide nella tradizione gnomologica*. Pisa 1953.
- F. Pesandro, *La casa dei greci*. Milano 1989.
- J. Phillips, "Xenophon's Memorabilia 4.2". *Hermes* 117 (1989) 366-370.
- A. Piqué, *Sofistas, testimonios y fragmentos*. Barcelona 1985.
- M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*. Berlin 1913.
- , "Zu Symp. 8,6". *Göttinger Gelehrte Anzeiger* (1916) 177.
- S. B. Pomeroy, *Xenophon, Oeconomicus*. London 1994.
- H. Pomtow, "Delphoi". *R. E.* IV,2 (1901) 2517-2700.
- F. Preißhofen, "Sokrates im Gespräch mit Parrhasios und Kleiton" en K. Döring - W. Kullmann (eds.), *Studia Platonica*. Amsterdam 1973, pp. 21-40.
- W. K. Pritchett, *The Greek state at war*. Berkeley and Los Angeles 1974.

- A. Rabe, "Analysen ausgewählter Abschnitte aus Xenophon's Memorabilien". *Philologus* LVI (1897) 601-611.
- L. Radermacher, *Artium scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik*. Wien 1951.
- H. Rahn, "Die Frömmigkeit der Kyniker" en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, pp. 241-257.
- M. Raoss, "Alla ricerca del κατήγορος di Socrate nei Memorabili di Senofonte". *Miscellanea Greca e Romana* (1965) 53-176.
- A. Rapaport, "Xenophontea". *Eos* 27 (1924) 19-25.
- , "Ad Xenophontis Convivium VIII 32 sq.". *Eos* 28 (1925) 49-50.
- , "Ad Xenophontis Conviv, I 1". *Eos* 28 (1925) 134.
- G. Reincke, "Nikias". *R. E.* XVII,1 (1936) 323-333.
- C. Reisenberg, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe in antiken Griechenland*. München 1989.
- J. C. Relihan, "Rethinking the history of the literary symposium". *Illinois Classical Studies* 17.2 (1992) 213-245.
- J. Renick, *Xenophon Memorabilia*. London 1973.
- C. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*. Paris 1874.
- A. N. M. Rich, "The Cynic conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ". *Mnemosyne* ser. iv 9 (1956) 23-29, ahora en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, pp. 233-239.
- E. Richter, "Xenophons Studien". *Jahrbücher für Klassische Philologie Suppl.* XIX (1892) 59-155.
- G. Richter & R. Smith, *The portraits of the Greeks*. Oxford 1984.
- J. Riddell, *The Apology of Plato*. Oxford 1867.

- A. S. Riginos, *Platonica*. Leiden 1976.
- F. Ritschl, *Parallele der Symposien des Plato und Xenophon*. Bonn 1839.
- H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*. Hamburg 1829-1853.
- C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*. München 1910.
- L. Robin, "Les "Mem." de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrates". *Année Philosophique* (1910) 1-47.
- , *La pensée hellénique des origines à Épicure*. Paris 1942.
- C. Rodriguez Alonso, *Homero: la Iliada*. Madrid 1986.
- J. Romilly, *Alcibiade*. Paris 1995.
- S. Rosen, *Plato's Symposium*. Yale 1968.
- D. Ross, *Fifty years of classical scholarship*. Oxford 1954.
- C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*. Warminster 1986.
- G. Rudberg, "Tempel und Altar bei Xenophon". *Symbolae Osloenses* 18 (1938) 1-8.
- R. B. Rutherford, *The art of Plato*. London 1995.
- P. Salmon, "L' établissement des Treute à Athenes". *L' Antiquité Classique* 38 (1969) 497-500.
- F. Sayre, "Antisthenes the Socratic". *The Classical Journal* 43 (1948) 237-244, ahora también en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, pp. 73-85.
- K. M. Sayre, *Plato's analytic method*. Chicago and London 1969.
- M. Schanz, *Apologia Socratis*. Lipsiae 1893.
- W. Schmid, *Geschichte der Griechischen Literatur*. München 1929-1948.
- P. Schmitt-Pantel, "Sacrificial meal and symposion" en O. Murray (ed.), *Symptotica*. Oxford 1990, pp. 14-26.

- H. Schulz-Falkenthal, "Zum Arbeitsethos der Kyniker" en M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam 1991, pp. 287-302.
- E. Schwartz, "Ἀπομνημονεύματα". *R. E.* II (1896) 170-171.
- L. Séchan, *La danse grecque antique*. Paris 1930.
- L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto*. Roma 1994.
- L. R. Shero, "Plato's Apology and Xenophon's Apology". *Classical Weekly* XX (1927) 107-111.
- R. K. Sinclair, *Democracy and participation in Athens*. Cambridge 1988.
- J. B. Skemp, *Plato's statesman*. London 1952.
- F. Souto, "La figura de Sócrates en la comedia ateniense" en A. López Eire (ed.), *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua*. Salamanca 1997, pp. 339-345.
- , "Hermogenes Socraticus". *Faventia* 21.2 (1999) 89-96.
- I. G. Spence, *The cavalry of classical Greece*. Oxford 1993.
-
- W. J. Starkie, *The Clouds of Aristophanes*. London 1911.
- J. Stenzel, "Sokrates". *R. E.* IIIA,1 (1927) 811-890.
- , *Plato's method of dialectic*. Oxford 1940.
- M. C. Stokes, "Socrates' mission" en B. C. Gower & M. C. Stokes (eds.), *Socratic questions: the philosophy of Socrates and its significance*. London 1992, pp. 26-81.
- B. S. Strauss, *Fathers and sons in Athens*. London 1933.
- L. Strümpf, *Geschichte der praktischen Philosophie*. Leipzig 1854-1861.
- K. Swoboda, "Laches". *R. E.* XII,1 (1924) 336-338.

- J. Sykutris, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*. Paderborn 1933.
- G. Tanner, "Xenophon's Socrates -who were his informants?". *Prudentia* XXVIII (1996) 35-45.
- D. Tarrant, "The pseudo-Platonic Socrates". *Classical Quarterly* 32 (1938) 167-173, ahora también an A. Patzer (ed.), *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987, pp. 259-269.
- A. E. Taylor, *Varia Socratica*. Oxford 1911.
- , *Plato: the man and his work*. London 1926.
- , *El pensamiento de Sócrates*. México 1961. Traducción de: *Socrates*. London 1932.
- M. Tecusan, "Logos sympotikos: patterns of the irrational in the philosophical drinking: Plato outside the Symposium" en O. Murray (ed.) *Sympotica*. Oxford 1990, pp. 238-260.
- H. Thesleff, "The interrelation and date of the Symposia of Plato and Xenophon". *Bulletin of the Institute of the Classical Studies* 25 (1978) 157-170.
- Toepffer, "Adeimantos". *R. E.* I,1 (1893) 355.
- A. Tosin, "Note sur Xénophon Banquet VII 5". *Revue Belge de Philologie et d' Histoire* 3 (1924) 583-584.
- A. Tovar, *Vida de Sócrates*. Madrid 1947.
- P. Treves, "Polykrates". *R. E.* XXI,2 (1952) 1736-1752.
- P. A. Vander Waerdt, "Socratic justice and self-sufficiency". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11 (1993) 1-48.
- , "Socrates in the Clouds" en P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic movement*. Ithaca 1994, pp. 48-86.
- M. Vickers, "Attic symposia after the persian wars" en O. Murray (ed.), *Sympotica*. Oxford 1990, pp. 105-121.
- C. J. Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism*. Assen 1966.

- C. J. Vouveris, "ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ . ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ, eine interpretationsstudie (Xenoph. Mem. I,3,6 ff.)" en *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*. Vol II. Catania 1972, pp. 99-104.
- G. Vlastos, *Socrates ironist and moral philosopher*. Ithaca 1991.
- , *Socratic studies*. Cambridge 1994.
- P. Vrijland, *De Apologia Xenophontea cum Platonica comparata*. Lugduni Batavorum 1919.
- T. B. L. Webster, *The tragedies of Euripides*. London 1967.
- R. R. Wellman, "Eros and education in Plato's Symposium". *Paedagogica Historica* 9 (1969) 128-158.
- M. L. West, *Ancient Greek music*. Oxford 1992.
- , *Theognidis et Phocylidis. Fragmenta et adespota quaedam gnomica*. Berlin 1978.
- M. Wetzel, "Die Apologie des Xenophon". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* V (1900) 389-405.
- U. v. Wilamowitz, "Phaidon von Elis". *Hermes* XIV (1879) 187 s. y 476 s.
- , "Die xenophontische Apologie". *Hermes* 32 (1897) 99 ss.
- , *Platon*. Frankfurt 1964².
- A. Wilhelm, "Untersuchungen zu Xenophons πόροι". *Wiener Studien* 52 (1934) 18-56.
- W. Wimmel, "Zum Verhältniss einiger Stellen des xenophontischen und des platonischen Symposions". *Gymnasium* 64 (1957) 230-250.
- A. D. Winspear & T. Silverberg, *Who was Socrates?*. New York 1960.
- G. J. Woldinga, *Xenophons Symposium*. Hilversum 1938-9.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. II,1. Hildesheim 1963⁶.